الدكتور محمد جلال شرف
مدرس الفلسفة الاسلامية والتصوف
كلية الآداب ـ اسكندرية

الحلاج

الثائر الروحى فى الإسلام

مؤسسة الثقافة الجامعية
ت ٣٥٢٢٤ اسكندرية
١٩٧٠

الحلاج

الثائر الروحي في الإسلام

تأليف

الدكتور محمد جلال شرف
مدرس الفلسفة الاسلامية والتصوف
كلية الآداب ـ اسكندرية

١٩٧٠

مؤسسة الثقافة الجامعية
ت ٣٥٢٢٤ اسكندرية

الإهـداء

إلى

شعب فلسطين الثوار الأحرار

رمز الكفاح والنضال والفداء

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أقدم هنا على صفحات هذا الكتاب صورة رائعة من صور البطولة والفداء فى تاريخ التصوف الاسلامى ، ونموذجا حيا من نماذج الثورة الروحية فى الاسلام . تتمثل خير تمثيل فى شخصية الحلاج الذى يؤكد لنا بأقواله واسلوب حياته فصل المقال فيما بين الله والانسان من اتصال اساسه أن الله تعالى فتح قلوب أوليائه وأذن لهم بالاشراف على درجات متعالية ، وقد جاد الحق تعالى على أهل صفوته والمتحققين بالتوجه والانقطاع إليه بكشف ماكان مستتراً عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته ودرجات أهل الخصوص من عباده الذين يصدق عليهم قوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » .

ويرى الصوفية أن كل واحد من هؤلاء ينطق بحقيقة ما وجد ويصدق عن حاله ، ويصف ما ورد على سره بنطقه ومقاله ، لانهم لايرون حالا أعلى من حالهم حتى يحكموها ، وإذا أحكموها فعند ذلك يسمون بهممهم إلى حالة أعلى من ذلك حتى تنتهى الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهاية هى أعلى النهايات وغاية الغايات .

عند هذه الغاية تتحرك أسرار الواجدين ، حتى إذا قوى وجدهم عبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها ، فمفتون هالك بالانكار والطعن عليها إذا سمعها ، وسالم ناج برفع الانكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها ، ويكون ذلك من شأنها . فالمريد الواجد

إذا قوى وجده، ولم يطق حمل مايرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً فى علمها، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح «شطحا» على حد قول السراج الطوسى.

أما المفتون الذى افتتن به الناس هو الحلاج - الثائر الروحى فى الاسلام - الذى لم يشهد تاريخ الاسلام مثيلا له. فلقد أسرف أنصاره فى حبه وتقديسه، وفى الحديث عن أسراره ونفحاته وعلومه وعجائبه، فكانوا وبالا عليه أكثر مما كانوا عونا له. هذا الحب وهذا التقديس من جانب أنصاره أثار نفوس البعض من مختلف المشارب والأهواء سواء كانوا فقهاء أو صوفية أو قضاة أو متكلمين أو حتى حكاما ورجال شرطة. سعى الجميع إلى الخليفة يحذرونه من الحلاج وأنصاره، وأسروا إليه بأنه يريد أن يغير من نظام الحكم ويمهد للعلويين ويدعو لأهل البيت. فكان العامل السياسى أساس هذه المحنة وأساس مأساة الحلاج الشهيرة. فاتهموه بالسحر والشعوزة واتهموه بالاتحاد والحلول، ولم يفهموا عباراته وشطحاته التى عبرت عن الفناء والبقاء وهى من أهم مقامات الصوفيه على الاطلاق. وقد استغلوا جرأة الحلاج وايجابيته، حين لم يتخذ التقية منهجا له فى حياته الروحية والاجتماعية بل والسياسية أيضا.

حينئذ نجحت خططهم العدوانية خلال حياته وبعدها، فشوهوا هذا التراث الصوفى الروحى الذوقى. وانتقلت هذه العدوى إلى كثير من مؤرخى التصوف القدماء. فلم يكتبوا شيئا عن تاريخ حياة الحلاج، من هؤلاء القشيرى والسراج الطوسى حين كان يسند كل منهم أقوالا له دون محاولة ذكر اسمه، وقد تابع السراج الطوسى خاصة بعض المؤرخين من أمثال

الكلاباذى . أما ابن الجوزى فلم يدرجه ضمن المصطفين من أهل بغداد ولكنه أورد ذكره فى كتابه « المنتظم فى تاريخ الملوك والامم » . وكذا أبو نعيم الأصبهانى لم يكن ممن أرخوا للحلاج فى كتابه « الحلية » .

ولكن لم يعدم الحلاج ـ على الرغم من هذا كله ـ أن يجد من يقف معه ويناصره ضد أعدائه . بل لقد تحدث رواة التاريخ الصوفى كثيراً عن كراماته وآياته ، وأطالوا الحديث عن عجائب مصرعه وما اقترن به من خوارق . وقد اعتقد أتباعه أنه لم يقتل ولم يصلب ، بل ألقى شبهه على أحد خصمائه كما حدث لعيسى عليه السلام . بل قال بعضهم أنه سيرجع إليهم مرة أخرى ليكون المهدى المنتظر .

وبناء على هذا كله ، فإن مصرع الحلاج ـ فى رأيى ـ لم يكن نهاية لمذهبه وحركته الحلاجية وقضاء على شخصيته التى افتتن بها الناس . بل كان بداية لقيام هذه الفتنة وانتشارها فى أرجاء العالم الاسلامى . وكان فرصة لنهازى الفرص الدنيئة حتى يبثون سمومهم وعقائدهم الالحادية بين صفوف المسلمين . وما اكثر هؤلاء الذين تمتلىء قلوبهم حقداً وحسداً وغيظاً من الدين الجديد المنتصر وبخاصة الدين الاسلامى الذى انتشر بسرعة فائقة لتسامحه ولمبادئه الحنيفية الانسانية . فمصرع الحلاج كان مأساة له أولا وللمسلمين المخلصين ثانيا .

وهناك من الصوفية من نجا وسلم من القتل ، ولم يحدث له ماحدث للحلاج رغم شطحاته التى لاتقل عن شطحات الحلاج . ويمثله عندنا هنا ابو بكر الشبلى توفى عام ٣٣٤ هـ . فلقد استتر الشبلى وكتم أحواله . بل إنه عاتب الحلاج الذى كشف للعامة أسرار الصوفية ، ولم يستتر . ولعل أصدق تعبير لموقف كل منهما ما قاله الشبلى نفسه « أنا والحلاج فى شىء

واحد ، فخلصنى جنونى وأهلكه عقـــله » . فجنون الشبلى هو فى عدم تصريحه بما شاهد وعاين وما لقنه إياه الحق . وعقل الحلاج هو إذاعته ما كاشفه به الحق فى تجليه عليه . وقال أيضا : « كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحداً إلا أنه أظهر وكتمت » . وكأن قضية الحلاج ومصرعه كان بمثابة تحذير للصوفيـة حتى لا ينطقون بالكلمات السطحية فى غير تحرج ولا تحرز .

والله ولى التوفيق ؟

الفصل الأول

حياته ومنزلته

لم تحظ حياة صوفى ، كما حظيت حياة الحلاج باهتمام المؤرخين القدماء والمحدثين ، العرب والمستشرقين على حد سواء . والحق يقال ، أنهم قد أفاضوا الكثير فى وصف تطور حياته الروحية التى تعتبر نقطة انطلاق ، كما أنها سدرة المنتهى فى الطريق إلى الله . وتحدثوا كثيراً عن منزلته بين مفكرى عصره ، وكيف كان يتبع أسلوبا خاصا به فى الدعوة إلى الاسلام ، وجمع التلاميذ والأعوان المريدين حوله ، ليكونوا أعينا له فى جميع أرجاء العالم الاسلامى ينشرون مذهبه ، حتى صار أهل كل بلد إسلامى يكاتبونه ويراسلونه بلقب خاص يدل على منزلته بينهم .

وإذا رجعنا إلى الخطيب البغدادى ، فسوف نجد عنده ترجمة مستفيضة لحياة الحلاج ومصرعه ، وكثيراً من أقواله التى تتصل بمنهجه الصوفى اتصالا وثيقا . وقد اعتمد على هذه الترجمة كثير من مؤرخى الطبقات القدماء ، منهم ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » ، وابن كثير فى « البداية والنهاية » ، وابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان » وغيرهم . ومن المحدثين الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وبخاصة المستشرقين من أمثال جولد تسيهر ونيكلسون وماسنيون .

هو الحسين بن منصور الحلاج ، يكنى أبا مغيث ، وقيل : أبا عبد الله وكان جده مجوسيا اسمه «محمى» من أهل بيضاء فارس. نشأ الحسين بواسط وقيل : بتستر . وقدم بغداد، فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد ابن محمد (سيد طائفة الصوفية) ، وأبا الحسين النورى ، وعمرو المكى (١). وقد ولد الحلاج حوالى سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٨ م على حدو قول ماسنيون (٢).

---

١ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد حـ ٨ ص ١١٢ ، ط القاهرة ١٩٣١ .

٢ - دائرة المعارف الاسلامية المجلد ٢ ص ٢٣٩ ، مادة الحلاج (ترجمة) .

ولنترك أقرب الناس جميعا إلى الحلاج يقص علينا تاريخ حياته وتنقلاته ألا وهو أحمد بن الحسين بن منصور (ابن الحلاج) حيث يقول : مولد والدى الحسين بن منصور بالبيضاء فى موضع يقال له الطور، ونشأ بتستر، وتتلمذ لسهل بن عبد الله التسترى سنتين، ثم صعد إلى بغداد. وكان بالأوقات يلبس المسوح، وبالأوقات يمشى بخرقتين مصبغ، ويلبس بالأوقات الدراعة والعمامة، ويمشى بالقباء أيضا على زى الجند، وأول ما سافر من تستر إلى البصرة كان له ثمان عشرة سنة. ثم خرج بخرقتين إلى عمرو بن عثمان المكى، وإلى الجنيد بن محمد، وأقام مع عمرو المكى ثمانية عشر شهراً. ثم تزوج بوالدتى أم الحسين بنت أبى يعقوب الأقطع (لم يتزوج غيرها وكان حسن المعاشرة لها)، وتغير عمرو بن عثمان من تزويجه وجرى بينه وبين أبى يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب (وسيأتى ذكر سبب كراهية عمرو المكى للحلاج). ثم اختلف والدى إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجرى بين أبى يعقوب وبين عمرو، فأمره بالسكون والمراعاة فصبر على ذلك مدة (وكانت هذه أول وصية يعطيها الجنيد الشيخ والأستاذ للحلاج المريد والتلميذ)، ثم خرج إلى مكة وجاور سنة (متعبداً) ورجع إلى بغداد مع جماعة من الفقراء الصوفية (هنا أصبح للحلاج جماعة يلتفون حوله ويأخذون عنه الطريق الصوفى)، فقصد الجنيد بن محمد وسأله عن مسألة فلم يجبه، ونسبه إلى أنه مدع فيما يسأله (وسيأتى ذكر هذه المسألة فى الفصل الخاص بمصرعه) ، فاستوحش وأخذ والدتى ورجع إلى تستر وأقام نحوا من سنة.

ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من فى وقته (وكان هذا سر كراهية الفقهاء ورجال الحكم له مما أدى إلى قتله مصلوبا) ، ولم

يزل عمرو بن عثمان يكتب الكتب في بابه إلى خوزستان ، ويتكلم فيه بالعظائم حتى جرد ورمى بثياب الصوفية ، ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا . ثم خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى خراسان وما وراء النهر ، وخل إلى سجستان وكرمان ، ثم رجع إلى فارس . فأخذ يتكلم على الناس ويتخذ المجالس ويدعو الخلق إلى الله . وكان يعرف بفارس بأبي عبد الله الزاهد ، وصنف لهم تصانيف . ثم صعد من فارس إلى الأهواز وأنفذ من حملني إلى عنده . وتكلم على الناس وقبله الخاص والعام ، وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها . (وهنا نجد الفراسة التي تحدث عنها كثير من الصوفية منهم الجنيد الذي اعتبر الفراسة صفة لازمة للتعارف فقد سئل : « من العارف ؟ قال : من نطق عن سرك وأنت ساكت [1] » . فالفراسة من أخص صفات الصوفي المكاشف كما يؤكد قول الحلاج : « الحق إذا استولى على سر ملكه الاسرار فيعاينها ويخبر عنها » ، وقوله « المتفرس هو المصيب بأول مرماه إلى مقصده ، ولا يعرج على تأويل وظن وحسبان » ومعنى هذا كله — كما يقول الشيخ زكريا الأنصاري — لأن الفراسة مما يخلقه الله في قلب العبد من غير كسب منه ، وهو من ثمرات الإيمان الكامل . فلابد أن يكون متعلقه معلوما لأنه موهبة يدركه العبد قطعا . فأين هو من الظن والحسبان الذي من آثار المنجمين[2] . وكأنه يدافع بذلك عن الحلاج لما نسب اليه من حيل وشعبذة وسحر كما سيأتي في الفصل الثاني . وقد صار لقبه الحلاج لأنه كان حلاج الاسرار)

ثم خرج إلى البصرة وأقام مدة يسيرة وخلفني بالأهواز عند أصحابه

---

١ — السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥٧ ، تحقيق شريبة ط القاهرة ١٩٥٣

٢ — القشيري : الرسالة ص ١٠٦ — ١٠٧ والهامش ايضا .

وخرج ثانيا إلى مكة ، ولبس المرقعة والفوطة ، وخرج معه فى تلك السفرة خلق كثير ، وحسده أبو يعقوب النهرجورى فتكلم فيه بما تكلم . فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً . وجاء إلى الأهواز وحمل والدتى وحمل جماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام بها سنة واحدة ، ثم قال لبعض أصحابه : « احفظ ولدى أحمد إلى أن أعود أنا ، فإنى قد وقع لى أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج . فسمعت بخبره أنه قصد إلى الهند (ويزعم ابن الجوزى ـ عدو الصوفية ـ أنه ذهب إليها لتعلم السحر من أجل هذه الدعوة) ، ثم قصد خراسان ثانياً ودخل ماوراء النهر وتركستان ، وإلى ماصين ، ودعا الخلق إلى الله تعالى ، وصنف لهم كتبا لم تقع إلى .

إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد ماصين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبدالله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم (أى مستأصلا نفسه فى الله) ، وبالبصرة قوم يسمنه المجبر .

ثم كثرت الأقاويل عليه بعد رجوعه من هذه السفرة ، فقام وحج ثالثا وجاور سنتين ، ثم رجع وتغير عما كان عليه فى الأول ، واقتنى العقار ببغداد ، وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه حتى خرج عليه محمد بن داود ، وجماعة من أهل العلم وقبحوا صورته ، ووقع بينه وبين الشبلى وغيره من مشايخ الصوفية . فكان يقول قوم أنه ساحر . وقوم يقولون ، مجنون ، وقوم يقولون : له الكرامات وإجابة السؤال . واختلفت الألسن فى أمره حتى أخذه السلطان وحبسه [1] » .

١ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٢ ـ ١١٤

وقد رده اكثر المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبد الله محمد بن خفيف ، وابو القاسم ابراهيم بن محمد النصر باذى ، وقد أثنوا عليه جميعاً ، وصححوا له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف « الحسين بن منصور عالم ربانى » (١) . وكان الحلاج يشعر فى قرارة نفسه أن هناك جمعاً غفيراً من الصوفية يكنون له العداء فعبر عن ذلك تعبيراً صوفيا صادقاً لا نجـــده إلا عند العارفين من أصحاب الذوق والكشف فيقول : « الصوفى وحدانى الذات لا يقبله أحد ، ولا يقبل أحداً » (٢) .

أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه ولم ينكروا أحواله ، ودافعوا عنه دفاعاً مجيداً يفخر له الحلاج ويعتز به أمام أعدائه . فلو سمع الحلاج هذا الدفاع لتحرك فى قبره طرباً وغبطة . فيحكى عن شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلانى أنه قال : « عثر الحلاج ، ولم يكن له من يأخذ بيده ، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده » .

وكان أبو العباس المرسى يقول : « أكره من الفقهاء خصلتين ، قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم بموت الخضر عليه السلام ، أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل ، وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله : على دين الصليب يكون موتى . ومراده أنه يمـــوت على دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أنا أموت على دين الاسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوبا وكذلك كان » .

---

١ ـ السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ .
٢ ـ القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

وقيل للقطب الرفاعى : إن أهل بغداد يقولون : مشايخ العراق كانوا فى زمان الحلاج ، لأنه لما احترق وذرى فى الماء شربوه فصاروا مشايخ وأخذوا بقوله :

وما شرب العشاق إلا بقيتى .·. وما وردوا فى الحب إلا على وردى

فقال : لو كان مشايخ العراق مشايخ ، لأخذ السيف جنوبهم ، كما أخذ الحلاج » . وكذا دافع عنه الغزالى واعتذر عن بعض إطلاقاته سيأتى ذكرها فيما بعد .

وقد اختلفوا فى تسميته بالحلاج . فقيل أنه لما دخل واسط فتقدم إلى حلاج وبعثه فى شغل له ، فقال له الحلاج : أنا مشغول بصنعتى . فقال : إذهب أنت فى شغلى حتى أعينك فى شغلك ، فذهب الرجل ، فلما رجع وجد كل قطن فى حانوته محلوجا ، فسمى بذلك الحلاج ·

والرأى الآخر هو أن أباه كان حلاجا فنسب إليه . أما الرأى الثالث والأخير وهو ـ ما أرجحه على غيره وقد تحدثنا عنه من قبل ـ وهو أنه كان يتكلم فى ابتداء أمره من قبل أن ينسب إلى ما نسب إليه ، على الأسرار ويكشف عن أسرار المريدين ويخبر عنها ، فسمى بذلك حلاج الأسرار ، فغلب عليه اسم الحلاج (١) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن النديم قد ذكر عن الحلاج أنه كان يظهر مذاهب الشيعة للملوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . ويحكى أنه كان يصلى فى كل يوم أربعمائة ركعة · ويعطينا ابن النديم بعد وفاة الحلاج بست وستين سنة ، سبعة وأربعين من صنفاته . وقد نشر ماسنيون أحد هذه الكتب

---

١ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٤ .

وعلق عليه وهو كتاب « الطواسين » .

ولكن ابن النديم « صاحب الفهرست » لا تعجبه شخصية الحلاج ، ولا يؤمن بأقواله ونفحاته وشطحاته الصوفية ، بل يجعله ضمن أسماء المصنفين لكتب الاسماعيلية ويقول عنه : « كان رجلا محتالا مشعبذاً يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى ألفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صفراً من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء (وهو يشبه فى ذلك ذا النون المصرى) ، وكان جاهلا مقداما مدهوراً جسوراً على السلاطين ، مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول . ويدعى عند أصحابه الإلهية ، ويقول بالحلول»

ولا يفوتنى أن أذكر طرفا من الكتب التى أوردها ابن النديم للحلاج فمنها ، كتاب تفسير قل هو الله أحد ، كتاب خلق الإنسان والبيان ، كتاب الأصول والفروع ، كتاب سر العالم والمبعوث ، كتاب العدل والتوحيد ، كتاب السياسة والخلفاء والأمراء ، كتاب علم البقاء والفناء ، كتاب مدح النبي والمثل الأعلى ، كتاب الصدق والاخلاص ، كتاب الوجود الأول ، كتاب الوجود الثانى ، كتاب الكيفية والحقيقة (١) . ويلاحظ من هذه المصنفات أن الحلاج قد كتب فى جميع فروع الفكر الانسانى : من فقه وكلام وفلسفة وسياسة وتصوف وغير ذلك .

وأخيراً ، نختتم هذا الفصل الأول من تأريخنا لحياة الحلاج ومنزلته بهذه العبارة التى تعبر عن موقف حزبين مختلفين : أحدهما يناصره ويأخذ بيده ويتناول أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع ، والحزب الآخر يتهم بالكفر والحاد والزندقة والشعوذة وغير ذلك من الاتهامات

---

(١) ابن الفهرست ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

التى تزعزع مقام الشخص ومركزه بين المسلمين فنقول : « إن حياة الحلاج كانت بمثابة فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة » فلقد شطرت حياة الحلاج العالم الاسلامى فى عصره إلى شطرين . بل أقول ـ وهذا ما حدث بالفعل أن جل المستشرقين قد حاولوا أن يجعلوا الحلاج مسيحياً ، أو عالمياً يدعو إلى دين الإنسانية بدلا من الاسلام. فهل نترك الحلاج للمستشرقين ونستغنى عنه ، أم نحافظ عليه لأنه منا ؟ فلو لم يكن الحلاج شخصية مرموقة ، ولو لم يكن هاما فى الفكر الاسلامى ، لتخلينا عنه . وإذا لم نحافظ نحن عليه ونقف بجانبه ونسانده ونعينه على أمره ، فمن ذا الذى يفعل ذلك ؟ ! ! فالحلاج منا ولنا مهما حاول أعداؤه وحساده .

الفصل الثاني

ما نسب إلى الحلاج من حيل وكرامات

الفصل الثانى

إن الحيل والكرامات جزء لا يتجزأ من حياة الصوفى ، وإن كانت كلمتى « حيل » و «كرامات » إنما تعبر عن موقفين متعارضين . فاحداهما تدل على موقف عدائى ، والأخرى تشير إلى صدق الصوفى وإخلاصه ومحبته لله وتولى الله له . وسوف نتعرف من خلال عرضنا هذا على منزلة الحلاج بين أهل عصره ، ومدى صدقه فى تصوفه وولايته وكراماته . وكذا رأيه هو نفسه فيما يشيعه بعض الناس من أكاذيب تحط من قدره .

ذكر ابن الجوزى - وهو معروف بعدائه للتصوف والصوفية - أن الحلاج كان خفيف الحركة مشعبذاً . قد عالج الطب وجرب الكيمياء. وكان مع جهله خبيثا ، وكان يتنقل فى البلدان . فذهب إلى الهند ليتعلم السحر من أجل دعوة الخلق إلى الله . وكان الحلاج يدعو كل قوم إلى شىء على حسب ما يستبله طائفة طائفة . وقالت جماعة من أصحابه أنه لما افتتن الناس بالأهواز وكورها بالحلاج وما يخرجه لهم من الأطعمة والأشربة فى غير حينها ، والدراهم التى سماها دارهم القدرة ، حدث أبو على الجبائى (المعتزلى) بذلك فقال : هذه الأشياء محفوظة فى منازل تمكن الحيل فيها ، ولكن ادخلوه بيتاً من بيوتكم لا من منزله وكلفوه أن يخرج منها خرزتين سوداء (فى رواية أخرى جرزتين شوكا) فإن فعل فصدقوه، فبلغ الحلاج قوله وأن قوما قد عملوا على ذلك ، فخرج عن الأهواز »[1].

---

١ - ابن الجوزى : المنتظم ج ٦ ص ١٦١ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٥

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يذكر ابن الجوزى على لسان أبى يعقوب الأقطع هذه الحادثة فيقول أبو يعقوب : « زوجت ابنتى من الحسين ابن منصور الحلاج لما رأيت من حسن طريقته فبان لى بعد مدة يسيرة أنه ساحر محتال خبيث كافر » . وبناء على هذه الأخبار جميعها حاول ابن الجوزى أن يجمع أفعاله وأقواله وأشعاره الكثيرة وأخباره فى كتاب يسمى « القاطع لمحال اللجاج القاطع بمحال الحلاج » (١) . ولعل هذا الكتاب قد فقد ، فلم يرد ذكره فى المراجع الأخرى .

بعد هذا كله ، علينا أن نذكر طرفا من الحيل التى أوردها الخطيب البغدادى والتى اعتمد عليها كثير من المؤرخين . ونحن نذكرها هنا لا لشىء ، إلا لأنها تعبر عن مدى ما وصلت إليه كراهية بعض الناس للحلاج فنسبوه إلى صنعة السحر والشعوزة والطلسمات والنيرنجات للحط من قدره والاقلال من شأنه أمام مريديه وأتباعه الذين التفوا حوله فى كل مكان مما أثار حقد الناس وحسدهم ؟

الحيلة الأولى :

قال أبو بكر محمد بن ابراهيم الشاهد الأهوازى : « أخبرنى فلان المنجم ـ وأسماه ووصفه بالحذق والفراهة ـ (ولكن لم يذكر اسمه هنا) قال : بلغنى خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك العجائب التى يدعى أنها معجزات . فقلت أمضى وأنظر من أى جنس هى من المخاريق ، فجئته كأنى مسترشد فى الدين ، فخاطبنى وخاطبته ثم قال لى : تشه الساعة ما شئت حتى أجيئك به ، وكنا فى بعض بلدان الجبل التى لا يكون فيها الأنهار ،

(١) ابن الجوزى : المنتظم جـ ٦ ص ١٦٢

فقلت له أريد سمكا طريا فى الحياة الساعة . فقال : أفعل ، أجلس مكانك فجلست ، وقام فقال : أدخل البيت وادع الله أن يبعث لك به . قال : فدخل بيتاً حيالى وغلق أبوابه وأبطأ ساعة طويلة ، ثم جاءنى وقد خاض وحلا إلى ركبته وماء ، ومعه سمكة تضطرب كبيرة ، فقلت له ما هذا ؟ فقال : دعوت الله فأمرنى أن أقصد البطائح وأجيئك بهذه ، فمضيت إلى البطائح فخضت الأهواز ، فهذا الطين منها حتى أخذت هذه . فعلمت أن هذه حيلة ، فقلت له تدعنى أدخل البيت فإن لم ينكشف لى حيلة فيه آمنت بك . فقال : شأنك . فدخلت البيت وغلقته على نفسى فلم أجد فيه طريقاً ولا حيلة فندمت وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها فلم آمن أن يقتلنى فى الدار ، وإن لم أجد طالبنى بتصديقه ، كيف أعمل ؟ قال : فكرت فى البيت فرفعت تأزيره - وكان مؤزراً بإزار ساج - فإذا بعض التأزير فارغا ، فحركت جسرية منه خمنت عليها فإذا هى قد انغلقت فدخلت فيها ، فإذا هى باب ممر فولجت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم فيه الصنوف من الأشجار والثمار والريحان والأنوار التى هى وقتها وما ليس هو وقته مما قد غطى وعتق ، واحتيل فى بقائه . وإذا الخزائن مفتوحة فيها أنواع الأطعمة المفروغ منها والحوائج لما يعمل فى الحال إذا طلب ، وإذا بركة ماء كبيرة فى الدار فخضتها فإذا هى مملوءة سمكا كباراً وصغاراً ، فاصطدت واحدة كبيرة وخرجت ، فإذا رجلى قد صارت بالوحل والماء إلى حد ما رأيت رجله ، فقلت: الآن إن خرجت ورأى هذا معى قتلنى . فقلت أحتال عليه فى الخروج ، فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول : آمنت وصدقت ، فقال لى مالك؟ قلت ، ما ها هنا حيلة وليس إلا التصديق بك . قال فاخرج ، فخرجت وقد بعد عن الباب ، وتموه عليه قولى .

فحين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار ، ورأى السمكة معى ، فقصدنى وعلم أنى عرفت حيلته . فأقبل يعدو خلفى فلحقنى ، فضربت بالسمكة صدره ووجهه وقلت له : أتعبتنى حتى أمضيت إلى البحر ، فاستخرجت لك هذه منه ! قال: واشتغل بصدره وبعينه وما لحقهما من السمكة وخرجت فلما صرت خارج الدار ، طرحت نفسى مستلقيا لما لحقنى من الجزع والفزع فخرج إلى وضاحكنى وقال : أدخـــل . فقلت هيهات ! والله لئن دخلت لا تركتنى أخرج أبداً . فقال اسمـع ! والله لئن شئت قتلك على فراشك لأفعلن ، ولئن سمعت بهـذه الحكاية لأقتلنك ولو كنت في تخوم الأرض ، وما دام خبرها مستوراً فأنت آمن على نفسك ، أمضى الآن حيث شئت ، وتركنى ودخل . فعلمت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطيعه ويعتقد فيه ما يعتقده فيقتلنى . فما حكيت الحكاية إلى أن قتل » (١) . وقد أوردت القصة كاملة حتى تتبين فيها الوضع والتلفيق .

الحيلة الثانية :

ويقص علينا أبو يعقوب النهرجورى حادثة أخرى تؤكد أن الحلاج كان مخدوماً من الجن فيقول : « دخل الحسين بن منصور مكة ومعه أربعمائة رجل ، فأخذ كل شيخ من شيوخ الصوفية جماعة . وكان فى سفرته الأولى كنت آمر من يخدمه .وفى هذه الكرة أمرت المشايخ وتشفعت إليهم ليحملوا عنه الجمع العظيم . فلما كان وقت المغرب جئت إليه وقلت له : قد أمسينا فقم بنا حتى نفطر ، فقال : نأكل على أبى قبيس (وهو اسم جبل) فأخذنا ما أردنا من الطعام وصعدنا إلى أبى قبيس وقعدنا للأكل ، فلما فرغنا من الأكل . قال الحسين بن المنصور : لم نأكل شيئاً حلواً ، فقلت : أليس قد

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٣ - ١٢٤ .

أكلنا التمر ؟ فقال : أريد شيئاً قد مسته النار . فقام وأخذ ركوته وغاب عنا ساعة ثم رجع ومعه جام حلواء فوضعه بين أيدينا وقال بسم الله ، وأخذ القوم يأكلون وأنا أقول مع نفسي قد أخذ في الصنعة التي نسبها إليه عمرو ابن عثمان . فأخذت منه قطعة ونزلت الوادي ، ودرت على الحلاويين أريهم ذلك الحلواء وأسألهم هل يعرفون من يتخذ هذا بمكة ؟ فما عرفوه حتى حمل إلى جارية طباخة فعرفته ، وقالت لا يعمل هذا إلا بزبيد . فذهبت إلى حاج زبيد ـ وكان لي فيه صديق ـ وأريته الحلواء فعرفه وقال : يعمل هذا عندنا إلا أنه لا يمكن حمله فلا أدري كيف حمل . وأمرت حتى حمل إليه الجام وتشفعت إليه ليتعرف الخبر بزبيد هل ضاع لأحد من الحلاويين ، جام علامته كذا وكذا ، فرجع الزبيدي إلى زبيد ، وإذا أنه حمل من دكان إنسان حلاوي ، فصح عندي أن الرجل مخدوم (أي من الجن).(١)

الحيلة الثالثة :

أما الحيلة الثالثة فهي نوع آخر يختلف عن النوعين السابقين . فمن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال : حدثني غير واحد من الثقات من أصحابنا أن الحسين ابن منصور الحلاج قد أنفذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل ، ووافقه على حيلة يعملها ، فخرج الرجل فأقام عندهم سنين يظهر النسك والعبادة ، ويقرأ القرآن ويصوم ، فغلب على البلد . حتى إذا علم أنه قد تمكن أظهر أنه قد عمي ، فكان يقاد إلى مسجده ، ويتعامى على كل أحد شهوراً ثم أظهر أنه قد زمن فكان يحبو ويحمل إلى المسجد حتى مضت سنة على ذلك ، فتقرر في النفوس زمانته وعماه ، فقال لهم بعد ذلك : إني رأيت في النوم كأن النبي يقول لي ، إنه يطرق هذا البلد عبد لله

---

(١) المصدر السابق : ص ١٢٥ — ١٢٦

صالح مجاب الدعوة ، يكون عافيتك على يده وبدعائه ، فاطلبوا لى كل من يجتاز من الفقراء أو من الصوفية لعل الله أن يفرج عنى على يد ذلك العبد وبدعائه كما وعدنى رسول الله ، فتعلقت النفوس إلى ورود العبد الصالح ، وتتطلعته القلوب . ومضى الأجل الذى كان بينه وبين الحلاج فقدم البلد فلبس الثياب الصوف الرقاق ، وتفرد فى الجامع بالدعاء والصلاة ، وتنبهوا على خبره فقالوا للأعمى ، فقال احملونى إليه . فلما حمل عنده علم أنه الحلاج قال : ياعبد الله إنى رأيت فى المنام كيت وكيت ، فتدعو الله لى ، فقال ومن أنا وما محلى ؟! فما زال به حتى دعى له ثم مسح يده عليه ، فقام المتزامن صحيحاً مبصراً ! فانقلب البلد وكثر الناس على الحلاج وتركهم وخرج من البلد . وأقام المتعامى المتزامن فيه شهوراً . ثم قال لهم أن من حق نعمة الله عندى ، ورده جوارحى على أن أنفرد بالعبادة انفراداً أكثر من هذا ، وأن يكون مقامى فى الثغر ، وقد عملت على الخروج إلى طرسوس ، فمن كانت له حاجة تحملتها ، وإلا فأنا أستودعكم الله . قال فاخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال : أغز بها عنى ،وأعطاه هذا مائة دينار وقال أخرج بها غزاة من هناك ،وأعطاه هذا مالا ، وهذا مالا حتى اجتمع ألوف دنانير ودراهم فلحق بالحلاج فقاسمه عليها » .(١)

ويلاحظ على هذه الحيل أنها من أنواع مختلفة ، كل حيلة تشير إلى ميزة وصفة وسمة تدل على موقف الراوى لها من الحلاج : فالحيلة الأولى تدل على أن الحلاج كان من السعة فى الأفق والخفة فى الحركة لدرجة جعلته يأتى أفعالا كالتى نراها اليوم عند بعض الحواة . والحيلة الثانية تدل على أن الحلاج كان يستخدم الجن لتنفيذ رغباته وحوائجه . والحيلة الثالثة

---

(١) الخطيب البغدادى تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٢ ـ ١٢٣

والأخيرة إنما تشير إلى أن الحلاج كان يبث أعوانه في كل بلد يمهدون له الطريق ويعظمون من شأنه بوسيلة كلها دهاء وخداع حتى يجمع الأموال الكثيرة . وسوف أترك للقارىء النبيه الحكم على هذه الحيل ، وله أن يقرر ما يشاء حسب موقفه من التصوف والصوفية .

أما من ناحيتي أنا فإنني أتساءل: هل كانت حياة الحلاج كلها سحر وحيل وشعوذة فقط ، وأنه لا يهمه إلا جمع الأموال عن طريق الأعوان والمريدين ؟ !! لقد فطن الحلاج وتنبه إلى كل ما أشيع عنه ، وشعر الحلاج أن العامة هي التي أساءت - أولا - إلى سمعته وذلك دون قصد منها . فقد فهمت العامة أحواله ومقاصده على نحو يخالف تماما ماكان يهدف إليه الحلاج من طاعة لله ومعاونة للفقراء . فكان يشكو إلى أحد أصحابه ، فيقول أبو الحسن محمد بن عمر القاضي : حملني خالي معه إلى الحسين بن منصور الحلاج ، وهو إذ ذاك في جامع البصرة يتعبد ويتصوف ويقرأ قبل أن يدعي تلك الجهالات، ويدخل في ذلك، وكان أمره إذ ذاك مستوراً إلا أن الصوفية تدعي له المعجزات من طريق التصوف ومايسمونه مغوثات لا من طريق المذاهب . فأخذ خالي يحادثه وأنا صبي جالس معهما أسمع ما يجري ، فقال لخالي : قد عملت على الخروج من البصرة ، فقال له خالي لم؟ قال : قد صير لي أهل هذا البلد حديثاً ، فقد ضاق صدري وأريد أبعد منهم فقال له مثل ماذا ، قال يرونني أفعل أشياء فلا يسألوني عنها ولا يكشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون ويقولون : الحلاج مجاب الدعوة وله مغوثات ، قد تمت على يده ألطاف . ومن أنا حتى يكون لي هذا ؟ ! بحسبك أن رجلا حمل إلي منذ أيام دراهم وقال لي أصرفها إلى الفقراء فلم يكن بحضرتي في الحال أحد ، فجعلتها تحت بارية من بواري الجامع إلى

جنب اسطوانة عرفتها ، وجلست طويلا فلم يجئنى أحد ، فانصرفت إلى منزلى وبت ليلتى . فلما كان من غد جئت إلى الاسطوانة وجعلت أصلى ، فاحتف بى قوم من الفقراء فقطعت الصلاة وشلت البارية فأعطيتهم تلك الدراهم . فشنعوا على بأن قالوا أنى إذا ضربت يدى إلى التراب صار فى يدى دراهم . وأخذ يعدد مثل هذا . فقام خالى وودعه ولم يعد إليه وقال : هذا منمس وسيكون له بعد هذا شأن ، فما مضى إلا قليل حتى خرج من البصرة وظهر أمره [١] » .

هذا هو دفاع الحلاج عن نفسه ، وتكفينا هنا شهادته على أنه كان مظلوماً وكان مبتلى بالدعاوى المغرضة والحيل الملفقة . أضيف إلى ذلك دفاعا آخر رواه أبو العباس الرزاز حيث يقول : « قال لى بعض أصحابنا قلت لأبى العباس بن عطاء ما تقول فى الحسين بن منصور ؟ فقال : ذاك مخدوم من الجن. فلما كان بعد سنة سألت عنه فقال : ذاك من حق . فقلت : قد سألتك عنه قبل هذا فقلت مخدوم من الجن ، وأنت الآن تقول هذا ! فقال : نعم ، ليس كل من صحبنا يبقى معنا فيمكننا أن نشرفه على الأحوال. وسألت عنه وأنت فى بدء أمرك ، وأما الآن وقد تأكد الحال بيننا ، فالأمر فيه ما سمعت [٢] » .

أما عن الكرامات التى هى من باب المغوثات وليست حيلا ، ولا من أفعال الجن والقدرة على تسخيرها ، بل هى سمة من سماته ، وطابع عرف به فى حياته التى امتلأت حباً ووجداً وشوقا إلى الحق . من هذه الكرامات

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٩ ـ ١٢٠

(٢) المصدر السابق ج ص ١٢٠ ـ ١٢١

ما ذكرناه بمناسبة تسميته بالحــــلاج وما وقع بينه وبين الرجل صاحب المحلج .

أضيف إلى ذلك ما ورد ذكره فى كتاب«أخبار الحلاج» حيث يقول ابراهيم الحلوانى : «كنت مع الحلاج وثلاثة من تلاميذه ، وواسطت قافلتى من واسط إلى بغداد . وكان الحلاج يتكلم فجرى فى كلامه حديث الحلاوة فقلنا : على الشيخ الحلاوة . فرفع رأسه وقال : يامن لم تصل إليه الضمائر ، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون ، وهو المترائى عن كل هيكل وصورة ، من غير مماسة ومزاج . وأنت المتجلى عن كل أحد ، والمتحلى بالأزل والأبد . لا توجد إلا عند اليأس ، ولا تظهر إلا حال الالتباس . إن كان لقربى عندك قيمة ، ولإعراضى لديك عن الخلق مزية ، فائتنا بحــــلاوة يرتضيها أصحابى . ثم مال عن الطريق مقدار ميل فرأينا هناك قطعا من الحلاوة المتلونة ، فأكلنا ولم يأكل منه . فلما استوفينا ورجعنا خطر ببالى سوء ظن بحاله ، وكنت لا أقطع النظر عن ذلك المكان وحافظته أحوط ما يحافظ مثله ثم عدلت عن الطريق للطهارة وهم ذاهبون ، ورجعت إلى المكان فلم أر شيئاً . فصليت ركعتين وقلت : اللهم خلصنى من هذه التهمة الدنيئة . فهتف بى هاتف : يا هذا أكلت من الحلاوة على جبل قاف وتطلب القطع (أو الشك) ها هنا ؟ ! أحسن همك ، فما هــذا الشيخ إلا ملك الدنيا والآخرة » . (١) .

وقيل أن علة عرضت للمقتدر بالله فى جوفه ، وقف نصر القشورى الحاجب على خبرها ، فوصفه له واستأذنه فى ادخاله إليه فأذن له ، ووضع

---

(١) أخبار الحلاج ــ ص ٢٢ ــ ٢٣ ، نشرة ماسنيون وكراوس .

الحلاج يده على الموضع الذى كانت العلة فيه وقرأ عليه ، واتفق أن زالت العلة » ولحق والدة المقتدر بالله مثل تلك العلة ، ونعل بها مثل ذلك فزال ما وجدته . فقام للحلاج بذلك سوق فى الدار ، وعند والدة المقتدر والخدم والحاشية (١) .

وينقل إلينا المرحوم عبد الباقى سرور عن فريد الدين العطار قوله بأن الحلاج رسم على حائط السجن صورة مركب ثم أمر المسجونين بأن يركبوا فيها وأن يذكروا اسم الله سبحانه فلما فعلوا ، غابوا عن الحبس ونجوا جميعاً وأعتقد من ناحيتى أن هذه القصة مبالغ فيها ولا يمكن أن تحدث على الاطلاق . بل يؤكد أيضاً أن المؤرخين قد أجمعوا أن الحلاج كان يخرج فاكهة الشتاء فى الصيف ، وفاكهة الصيف فى الشتاء . كما تحدثوا عن قدرته على شفاء المرضى بالرقية أحياناً ، وبقراءة القرآن أحياناً ، بل تحدثوا عن إحيائه للموتى كما حدث لببغاء ولى عهد الخليفة العباسى (٢) .

وأترك للقارىء النجيب الحكم على هذه الكرامات التى رواها لنا المؤرخون ، كيفما شاء . والغرض الأساسى من عرض هذه القصص والأحداث سواء ما كان منها حيلا أو كرامات إنما هو التعرف على منزلة الحلاج بين قومه ، ومقدار ما أثارته شخصيته من انقسام بين المسلمين إلى خصوم وأصدقاء مما يؤكد أهمية الحلاج فى الفكر الاسلامى عامة والتصوف خاصة .

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٣٤ .

(٢) عبد الباقى سرور : الحلاج ص ٢٠٥ .

الفصل الثالث

الحلاج السني الموحد

الفصل الثالث

لما ارتحل والد الحلاج للعمل فى منطقة النسيج الممتدة من تستر حتى واسط على الدجلة ، وهى مدينة أسسها العرب ، فيها نسى الحلاج الطفل لغته الفارسية تماما ، وكان معظم أهل واسط من السنيين ، وعلى مذهب أحمد بن حنبل ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء ، فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه وصار من الحفاظ ، ولما سافر إلى البصرة واستمر يعيش فيها بين أسرته عيشة الزهد المتحمس ذى النزعة السنية دائما فكان يصوم رمضان كله دائما (١) لما كان هذا كله ، فقد ترك لنا الحلاج أقوالا وعبارات تجعلنا ننسبه إلى هذه الطائفة التى تمثل التصوف السنى الحقيقى النابع من القرآن والسنة ، هؤلاء الذين بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة .

وقد حاول هؤلاء أيضا الجمع بين الشريعة والحقيقة ، والظاهر والباطن ويبدو أن الحلاج كان فى المرحلة الأولى من حياته يتميز بهذه الصفة ، وربما تحول عن الطريق السنى لكثرة مخالطته للناس فى الدول المختلفة التى قام بزيارتها . ثم تحول أخيراً فى المرحلة الأخيرة من حياته والتى حدثت فيها محاكمته التى انتهت بمصرعه ، تحول إلى المذهب السنى مرة أخرى خشية سيف الشرع أن يأخذه .

---

١ ـ دكتور عبد الرحمن بدوي ـ شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٦٣ ـ ٦٥

وسوف نلمح كل هذه المراحل بوضوح . بل إن محاكمة الحلاج ومصرعه أيضا ليدلنا كل هذا على أنه كان من هؤلاء الذين قالوا بتفضيل الخلفاء الأربعة وبقية العشرة من الصحابة ، وذلك حين فاض الحلاج أثناء محاكمته ومصرعه بأقوال تؤكد هذا الاتجاه عنده . ولن أتعرض لذكر هذه الاقوال في هذا الفصل ، بل سأتركها إلى حين التحدث عن محاكمته ومصرعه . وأضيف إلى ذلك أن للحلاج أقوالا مأثورة وعبارات مشهورة هي أقرب إلى التوحيد منها إلى مذهب الاتحاد والحلول الذى اتهم به زورا وبهتانا ، بل هي إبطال للاتحاد والحلول وإبطال لما أتهم به أي وصمة الكفر والزندقة .

علينا إذن أن نتتبع أقواله ، منها هذه العباره التى تدل على اهتمامه بالشريعة فعن إبراهيم الحلوانى قال: « خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه . ومن كثرة ما سمعت الناس يقعون فيه ويقولون أنه زنديق توهمت في نفسي فاختبرته :فقلت له يوما : ياشيخ أريد أن أعلم شيئا من مذهب الباطن . فقال : باطن الباطل أو باطن الحق ؟ فبقيت متفكرا فقال : أما باطن الحق فظاهره الشريعة ،ومن يحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها وباطنها المعرفة بالله . وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره ، وظاهره أشنع من باطنه ، فلا تشتغل به . (وربما كان يشير الحلاج هنا إلى هؤلاء الذين اسماهم فخر الدين الرازى فيما بعد باسم المباحية أو الإباحية القائلين برفع التكاليف أى اسقاطها وعدم التمسك بها).

ثم يواصل الحلاج حديثه قائلا :

يابنى أذكر لك شيئا من تحقيقى في ظاهر الشريعة : ما تمذهبت بمذهب

أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك (والحلاج هنا يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين المذاهب الدينية الفقهية . فهو لا يريد الجمود عند مذهب واحد بعينه ، بل يأخذ من الاسلام ككل . وهذا الاتجاه الفريد الذى لا نراه على الاطلاق عند أحد من مفكرى الاسلام - سوف يصبح نقطة تحول خطير فى حياة الحلاج الروحية وبخاصة فيما يتعلق بالأديان السماوية كلها اليهودية والمسيحية والاسلام . فسوف تصبح هذه الأديان بل والديانات الأخرى تؤدى وظيفة واحدة فى نظره ولا فروق حقيقية بينها . وهذا ما جعله ينظر لاشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها الى الحقيقة الإلهية التى تنطوى عليها ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أى « الصيهور »)، وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولا ثم توضأت لها ، وها أنا ابن سبعين سنة وفى خمسين سنة صليت صلاة ألفى سنة ، كل صلاة قضاء لما قبلها (١).

فالى عبارات التوحيد إذن ، التى أكثر من ذكرها الحلاج والتى حفظها لنا كتاب الطبقات ومؤرخو التصوف وبخاصة أصحاب المذهب السنى فعن ابن الحداد المصرى قال : « خرجت فى ليلة مقمرة إلى قبر أحمد بن حنبل رحمه الله ، ورأيت هناك من بعيد رجلا قائما مستقبلا القبلة . فدنوت منه من غير أن يعلم فاذا هو الحسين بن منصور وهو يبكى ويقول : يامن أسكرنى بحبه ، وحيرنى فى ميادين قربه ، أنت المنفرد بالقدم ، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق ، قيامك بالعدل لا بالاعتدال ، وبعدك بالعزل

---

١ - أخبار الحلاج ص ١٩ - ٢٠

لا بالاعتزال ، وحضورك بالعلم لا بالانتقال (وهـــذه العبارات أشد ما تكون إلتصاقا بالتصوف السنى والتوحيد الحقيقى الذى يذهب إلى أن حضور الله ومشاهدته لا عن رؤية حسية مادية كما يقول المشبهة والمجسمة بل عن علم ويقين فقط. كالذى نراه عند من سبق الحلاج من صوفية من أمثال (السرى السقطى وأبى القاسم الجنيد وابى سعيد الخراز) ، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك فيظلك ، ولا شيء تحتك فيقلك ، ولا أمامك شيء فيحدك . ولا وراءك شيء فيدركك . أسألك بحرمة هذه الترب المقبوله والمراتب المسئولة ، أن لا تردنى إلى بعد ما اختطفتنى منى (وهو مقام الفناء التام ولا يصل إليه إلا من أحب الله وأحبه فأصبح وليا من أوليائه الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون ، ولا يكون هذا التقرب إلا بالنوافل التى أكثر منها الحلاج). ولا ترينى نفسى بعد ما حجبتها عنى ، وأكثر أعدائى فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك . فلما أحس بى التفت وضحك فى وجهى ورجع وقال لى : يا أبا الحسن ، هذا الذى أنا فيه أول مقام المريدين . فقلت تعجباً : ما تقول ياشيخ ! إن كان هذا أول مقام المريدين فما مقام من هو فوق ذلك ؟! قال: كذبت هو أول مقام المسلمين ، لا بل كذبت هو أول مقام الكافرين . ثم زعق ثلاث زعقات وسقط وسال الدم من حلقه . (وهذا ما يعرف عند أصحاب الطرق الصوفية « بالصعقة » التى تحدث كثيرا فى حلقات الذكر ويخرج الزبد من أفواه الذاكرين) وأشار إلى بكفه أن إذهب ، فذهبت وتركته . فلما أصبحت رأيته فى جامع المنصور فأخذ بيدى ومال بى إلى زاوية وقال : بالله عليك لا تعلم أحداً بما رأيت منى

البارحة (١)

وقد أشار القشيرى المعروف باتجاهه السنى ، إلى تزكيته حيث ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة فتحا لباب حسن الظن به فأورد قول الحلاج وهو أكبر نص يكتب لصوفى فى الرسالة : «ألزم الكل الحدث لأن القدم له . فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذى بالأداة اجتماعه فقواه تمسكه ، والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت ، والذى يقيمه غيره فالضرورة تمسه ، والذى الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه . ومن أواه محل أدركه أين ، ومن كان له جنس طالبه مكيف . إنه تعالى لا يظله فوق ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه عند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يحده امام ، ولم يظهره قبل ، ولم ينفه بعد ، ولم يجمعه كل ، ولم يوجده كان ، ولم يفقده ليس . وصفه لا صفة له ، وفعله لا علة له ،وكونه لا أمد له ، تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج (وذلك دحض وهدم لمن أتهمه بمذهب الحلول) ، ولا فى فعله علاج (أى مباشرة بآلة أو نحوها كمعين وظهير ، قال تعالى : « وما لهم من ظهير ») باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم (وفى ذلك إبطال لمذهب الاتحاد والحلول مرة أخرى) . إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه ، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده . فالحروف أياته ، ووجوده إثباته (أى أن الله سبحانه وتعالى ليس فى حاجة إلى دليل لأثباته ، فوجود الله دليل عليه وإثبات له ، فوجوده فوق كل الشبهات ، ولا تطمع العقول فى محاولة البرهنة عليه ، وهذه نظرة صوفية قلبية ذوقية كشفية ، وليس مذهبا عقليا منطقيا يحتاج إلى مقدمات ونتائج ، فمعرفة الله معرفة مباشرة تقذف فى

---

(١) أخبار الحلاج ـ ص١٧ ـ ١٨

القلب قذفا) ومعرفته توحيده ، وتوحيده تمييزه من خلقه . ما تصور فى الأوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ ، أو يعود إليه ما هو أنشأه لا تماقله العيون ، ولا تقابله الظنون ، قربه كرامته ، وبعده إهانته . علوه من غير توقل (أى من غير مكان) ، ومجيئه من غير تنقل «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» القريب البعيد (أى القريب بكرمه البعيد باهانته)الذى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » [1]

فيكفينا الاستشهاد بهذا النص السابق الذى جمع كل معانى التوحيد ، لندفع به كل ما نسب إلى الحلاج من كفر وزندقة وإتحاد وحلول هو أبعد ما يكون عن التمسك به . وهذا مايؤكده أيضا قول أحمد بن أبى الفتح البيضاوى « سمعت الحلاج يملى على بعض تلامذته « إن الله تبارك وتعالى وله الحمد ، ذات واحد قائم بنفسه ، منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عمن سواه بربوبيته ، لا يمازجه شىء ، ولا يخالطه غير ،ولا يحويه مكان ، ولا يدركه زمان ، ولا تقدره فكرة ، ولا تصوره خطرة ، ولا تدركه نظرة ، ولا تعتريه فترة ، ثم طاب وقته وأنشأ يقول :

جنونى لك تقديس وظنى فيك تهويس
وقد حيرنى حب وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس

ثم قال: ياولدى ،صن قلبك عن فكره ،ولسانك عن ذكره ،واستعملها بإدامة شكره . فإن الفكرة فى ذاته ، والخطرة فى صفاته ، والنطق فى

---

١ ــ القشيرى : الرسالة ص ٤ ، العروسى : نتائج الافكار جـ ١ ص ٤٥ ــ ٤٨

إثباته من الذنب العظيم والتكبر الكبير » (١)

والعبارة التى أسوقها مباشرة هى فيصل التفرقة فيما يقال بأن اللاهوت يحل فى الناسوت أو الناسوت فى اللاهوت ، أى ما يسميه البعض نظرية الحلول عند الحلاج التى تنفيها هذه العبادة نفيا قاطعا . فقد ذكر أحمد بن فاتك عن الحلاج قوله : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، أو البشرية بالإلهية فقد كفر . فإن الله تعالى قد تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ، وصفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشىء من الأشياء وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث . ومن زعم أن البارىء فى مكان أو على مكان ، أو متصل بمكان ، ويتصور على الضمير ، أو يتخايل فى الأوهام ، أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك (٢)

وقال الحلاج السنى أيضا : « صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية ، وصفات الصمدية لسان الاشارة إلى فناء صفات البشرية . وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذى هو قوام التوحيد » (٣) ومعنى ذلك أن كل ما يخطر فى الذهن أو ما يظهر للحس من صفات الانسان فالله على خلاف ذلك . فالله له الصفات والنعوت الكاملة اللانهائية ، والانسان له الصفات والنعوت الناقصة الفانية . فالتوحيد هو أن لا نقيم موازنة على الاطلاق بين الله والانسان.

وتتمة للاتجاه السنى الذى يظهر بوضوح تام فى المراحل الاولى من حياة

١ ـ أخبار الحلاج : ص ٢٩ ـ ٣٠
٢ ـ المصدر السابق : ص ٤٧
٣ ـ المصدر السابق : ص ٤٩

الحلاج نجد عنده محاولة للجمع بين إتباع التنزيل والزهد فى الحياة ومحبة الله الداخلتان فى التصوف كأساس له . فالحلاج هنا يدخل البيت من بابه ، فليس هناك باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . فقد أدرك الحلاج أنه لا سبيل على الاطلاق إلى إسقاط التكاليف كما تدعى فرقة الاباحية التى انتقدها الحلاج سابقا وهكذا يأخذ صاحب الشطحات الصوفية والثائر الروحى فى الاسلام ، على عاتقه مسئولية تأسيس الحياة الروحية على الكتاب والسنة تأكيداً للآية « وائتوا البيوت من أبوابها » .

حينئذ يقول الحلاج : «علم الأولين والآخرين مرجعه إلى أربع كلمات: حب الجليل ، وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل » ولابن كثير تعليق على هذا القول ينفى فيه إتباع الحلاج لأوامر الشريعة ، بل إنه تحول إلى الضلالة والبدعة . فيذهب إلى أن الحلاج قد أخطأ فى المقامين الأخيرين ، فلم يتبع التنزيل ، ولم يبق على الاستقامة بل تحول عنها إلى الإعوجاج والبدعة والضلالة (١)

ونمضى الآن إلى موقف جدير بالنظر والاعتبار ، وهو موقف الحلاج من المعتزلة وآرائهم فى الله وصفاته وعلاقة ذلك أيضا بأفعال العباد وخلقهم لها . فمما أتفق عليه المعتزلة جميعهم نفيهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا بقاء ، وأنه لم يكن فى الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل إسم ، ولا صفة . لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف . ومما اتفقوا عليه قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وأن

---

١ - ابن كثير . البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٥

كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات خالق خلق أفعالهم . وليس البارى خالقا لأفعالهم ولا قادر على شيء من أعمالهم ، وإنه قط لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها ، فاثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون (١)

وما يهمنا من آراء المعتزلة هنا هو قدرة الانسان على الفعل ، فالانسان عند أبى الهذيل العلاف قادر على الفعل ، ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الانسان لا يدخل الله فى أفعاله ، ولا يرغمه عليها ، فالإنسان مختار لأفعاله . بل إن الإنسان أيضا فى نطاق المعرفة يعتمد على فكرة التولد التى تقرر حرية الارادة الانسانية وهى تتمشى مع تقريرهم بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل . وبهذا نفوا عن الله القدير العلم القديم والقدرة القديمة .

وهنا نعرض لهذا الحوار الذى وقع بين الحلاج ورجل من أصحاب ابى على الجبائى المعتزلى ، فيقول الحلاج الصوفى لهذا الرجل : « لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة ، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة . وكما لا يملك العبد أصل فعله ، كذلك لا يملك فعله (٢) .

فهل كان الحلاج هنا يتفق مع المعتزلة ـ على حد قول أحد المستشرقين ـ فى وجه من الوجوه ، ثم يختلف عنهم فى وجه آخر . أم أنه كان يحاول أن يرد عليهم بمقالهم ، وهو موقف كثير من المتكلمين عند نقضهم لمذهب من المذاهب حين يردون على الخصم ، أى أنه يرد بهم عليهم ؟ إن آدم متز يرى أن طريقة الحلاج هى من كل وجوهها طريقة المعتزلة ، فقد أخذ

---

١ ـ الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٣٧ ـ ٣٨

٢ ـ السلمى ـ طبقات الصوفية ص ٣١٢ ، أخبار الحلاج ص ١١٧

عنهم ـ على حد قوله ـ فكرة تنزيه الذات الإلهية عن جميع الصفات الإنسانية وجميع صفات الحوادث . يضاف إلى ذلك قول متز فى الحلاج أيضا أنه أخذ عن المعتزلة تسمية الذات الإلهية باسم الحق ، وتلك الفكرة هى آخر ما يصل إليها الإنسان بطريق التنزيه (١)

ولكننى أقول أن الحلاج كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى المعتزلة ، وخاصة فى موقفه الأخير الذى رأيناه من المعتزلة . فأهل السنة ـ وبخاصة الأشاعرة ـ لم يقبلوا فكرة التولد عند أبى الهذيل المعتزلى ، وأنكروا السبب الذى أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد وهى حرية الإرادة الإنسانية . وذلك لأن الله عند الأشاعرة هو الفاعل على الحقيقة ، خلق الله الأفعال واكتسبها الانسان من هذا الخلق ، فاذا ما قذف الانسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله ، فالعلة ليست هى المؤثرة بذاتها .

من كل ما سبق يتبين لنا مذهب الحلاج فى التوحيد . وهو أن الذات الإلهية وراء الادراك ، وفوق التصور ، لا ينالها البصر ، ولا يدركها الفكر ، وكل ما يصف الناس به ربهم ، فإنما يصفون به أنفسهم . وهذا الوجود الظاهر للعالم متصل بالله اتصالا يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذرا ! فيقول الحلاج : « ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به (٢) والله سبحانه ليس فى العالم ، ولا العالم خلو منه . ليس محدودا فيه ، وليس خارجه . فما العالم إلا تجليه ، فهو فى كل مكان ، وليس فى مكان ، فى كل جهة وليس له جهة . وأصدق تعبير عند الحلاج يؤكد هذا الاتجاه الصوفى السنى عنده

---

١ ـ آدم متز : الحضارة الاسلامية ـ ج ٢ ص ٤٠

٢ ـ السلمى ، طبقات الصوفية ص ٣١١

هو قوله بأن النقطة أصل كل خط ، والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن النقطة ، ولا للنقطة عن الخط ، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها . وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين . وهذا دليل على تجلى الحق من كل ما يشاهد ، وترائيه عن كل ما يعاين . ومن هذا قال الحلاج : ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه » (١)

وختاما لهذا الاتجاه الذى نراها بوضوح وبتكرار عند الحلاج ، يجدر أن نشير إلى هذه الأبيات التى تركها حين يقول :

هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى ... هذا توحيد توحيدى وإيمانى
هذا عبارة أهل الانفراد به ... ذوى المعانى فى سر واعلان
هذا وجود وجود الواجدين له ... بنى التجانس أصحابى وخلانى (٢)

وقد وردت هذه الابيات فى طبقات الشعرانى لتعبر عن الاتجاه السنى عند الحلاج أصدق تعبير حيث يقول :

كان الدليل له منه إليه به ... حقا وجدناه فى علم وفرقان
هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى ... هذا توحد توحيدى وإيمانى
لا يستدل على البارى بصنعته ... وأنتم حدث ينبى عن أزمانى (٣)

والحلاج يشير فى البيت الأخير إلى دليل المتكلمين الذى يحدثنا عنه المؤرخون الذى يذهب إلى إثبات وجود الخالق عن طريق المخلوقات ،

---

١ ـ أخبار الحلاج ـ ص ١٦
٢ ـ عبد الباقى سرور ـ الحلاج ص٢٥٣
٣ ـ الشعرانى ـ الطبقات ج ١ ص ٩٣

والقديم عن طريق المحدثات ، والصانع عن طريق المصنوعات ، ويحسن بنا أن نسميه الدليل الكونى أو الكوزمولوجى . والحلاج يسمو على هذا الدليل العقلى الحسى ، وذلك لأنه يرى الله رؤية قلبية . ويستدل على الله به . فالله – عند الحلاج – ليس فى حاجة إلى دليل عقلى أو حسى . فالدليل له ومنه وإليه وبه ، فهو دليل على نفسه . وهو طريق صوفى شهودى ذوقى لا يرقى إليه إلا كل من جاهد واجتهد فى الوصول إلى المحبة الإلهية مقصد كل عارف بالله .

ويؤكد هذا كله قول الحلاج : « الحق هو المقصود إليه بالعبارات ، والمصمود إليه بالطاعات . لا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه . بروائح مراعاته تقوم الصفات ، وبالجمع إليه تدرك الراحات (١)

---

١ – السلمى – طبقات الصوفية ص ٣١٠

الفصل الرابع

مع الحلاج فى :

الفناء والاتحاد ، والحلول ووحدة الوجود

الفصل الرابع

هذا الفصل هو الذى يحدد لنا ملامح الطريق الروحى عند الحلاج، وهو الذى يعطينا فكرة واضحة عن موقف الحلاج الحقيقى من النظريات الصوفية سواء منها ما يتفق مع الدين والشرع ، أو ما يوافق الكفر والالحاد والزندقة . وفى هذا الفصل سوف نرى هل نستطيع أن نقذف بالحلاج خارج أسوار الاسلام ونستغنى عنه ، أم أنه يجب علينا أن نحافظ عليه كمفكر مسلم يمثل دوراً هاما من أدوار الحياة الروحية فى الاسلام .

وهنا تظهر طائفتان : طائفة حاقدة ناقدة تتعامى عن حقيقة التصوف عند الحلاج . وطائفة أخرى تحاول أن تكون منصفة للحلاج وتلتمس له العذر فى شطحاته الصوفية .

نستهل إذن ، هذا الفصل بما ذكره ابن كثير عن سفيان بن عيينة حين قال : « من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى . ولهذا دخل على الحلاج الحلول والاتحاد ، فصار من أهل الانحلال والانحراف » وهذه العبارة ـ رغم ما فيها من اتجاه خاص ـ تلخص لنا موقف الفقهاء من مسألة الحلول والاتحاد . فهى فى نظرهم تدل على الانحلال والانحراف والكفر والزندقة وأنها ليست من المسائل التى تحض عليها التعاليم الإسلامية الحقة . ولهذا حاول بعض أعداء الحلاج أن ينسبوه إلى القول بالحلول والاتحاد وأيضا القول بأخطر من ذلك أى وحدة الوجود . واستشهدوا بكثير من أقواله وأشعاره، يدل ظاهرها على هذه التهمة .

وقد أخذ الحلاج بهذه التهمة ، إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها في حينها ؛ فكان مصرعه الذي يمثل جانبا هاما من تاريخ الحلاج . هنا حاول بعض من وقفوا مع الحلاج في عصره وبعده ، أن يخففوا من غلواء هذه التهمة ، فنسبوا كل شطحاته إلى نوع من الوجد وحب الله والفناء فيه وفرق كبير بين نظرية في الفناء تؤدي إلى وحدة الشهود التي هي غرض كل صوفي عارف بالله لا يشهد في الوجود إلا الله ، وبين نظرية في الاتحاد والحلول تؤدي إلى القول حتما بوحدة الوجود وهي نظرية فلسفية عقلية تلغي الثنائية بين الحق والخلق ، بين الله والعالم ، وتجعل الوجود واحداً لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي .

خلاصة القول أن تاريخ الحلاج - ولا يزال - من الأمور التي يصعب القطع فيها برأي نهائي يرجح إحدى الكفتين على الأخرى . ولهذا وجب علينا أن نعرض للاتجاهين ، وسنرى كفة أي منهما يكون لها الرجحان .

قال البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » في ذكر أصناف الحلولية وبيان خروجها عن الفرق الاسلامية ، أن الحلاجية المنسوبين إلى أبي المغيث الحسين بن منصور المعروف بالحلاج الذي كانت عباراته من الجنس الذي تسميه الصوفية الشطح وهو الذي يحتمل معنيين : أحدهما حسن محمود ، والآخر قبيح مذموم .

وذهب البغدادي إلى أن المتكلمين قد اختلفوا فيه ؛ فأكثرهم على تكفيره وأنه كان على مذهب الحلولية ، وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري (ويقصد به الباقلاني ت ٤٠٣ هـ) نسبه إلى معاطاة الحيل

والمخاريق وذكر فى كتابه الذى أبان فيه عجز المعتزلة عن تصحيح دلائل النبوة على أصولهم ، ذكر مخاريق الحلاج ووجوه حيله . والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عليه أنه قال : « من هذب نفسه فى الطاعة وصبر على اللذات والشهوات إرتقى إلى مقام المقربين . ثم لا يزال يصفو ويرتقى درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية. فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذى حل فى عيسى بن مريم .

ولم يرد حينئذ شيئا إلا كان كما أراد . وكان جميع فعله فعل الله تعالى». وزعموا أن الحلاج إدعى لنفسه هذه المرتبة . وذكر أنه ظفروا بكتب له إلى أتباعه عنوانها : « من الهو هو رب الأرباب المتصور فى كل صورة إلى عبده فلان » . فظفروا بكتب أتباعه إليه وفيها : ياذات الذات ومنتهى غاية الشهوات ، نشهد إنك المتصور فى كل زمان بصورة . وفى زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور . ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك ياعلام الغيوب» (١) وكذلك اختلف فيه كل من الفقهاء والصوفية .

ويذكر ابن حجر العسقلانى أن رجلا كان معه مخلاة لا يفارقها بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتابا للحلاج كان عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه الى بغداد . فأحضر وعرض عليه فقال : « هذا خطى وأنا كتبته » . فقالوا له : « كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية.فقال : ما أدعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع ، هل الفاعل إلا الله وأنا واليد آلة » هذه العبارة هى تلخيص للطريق الروحى وهى معتقد كل صوفى سنى حين يؤمن كل عارف بالله أن الله هو الفاعل على

---

١ ـ أبو منصور بن طاهر البغدادى ـ الفرق بين الفرق ص ١٩٧ ـ ١٩٨

الحقيقة وأنه السبب الوحيد الفعال فى العالم ؛ وهو هنا يعبر عن مقام فناء الفناء أى مقام الجمع الذى تحدث عنه من قبل أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية .

ولكن العسقلانى يرى أن من يتعصب للحلاج لا يقول إلا بقوله الذى ذكر أنه عين الجمع . فهذا هو قول أهل الوحدة المطلقة ، ولهذا نرى ابن عربى صاحب الفصوص يعظمه ويقع فى الجنيد(١)

والمسألة الخطيرة التى يجب أن نناقشها هنا هى : هل كان الحلاج يدعى النبوة أو الربوبية حقاً ؟ إن القصة التى أسوقها الآن هى التى توضح لنا حقيقة الموقف . فقد قيل أن الحسين بن منصور لما قدم بغداد يدعو ، استغوى كثيرا من الناس والرؤساء ، وكان طمعه فى الرافضة أقوى لدخوله من طريقهم . فراسل أبا سهل بن نوبخت يستغويه ؛ وكان أبوسهل من بينهم مثقفا فهما فطناً . فقال أبوسهل لرسوله : هذه المعجزات التى يظهرها قد تأتى فيها الحيل ، ولكن أنا رجل غزل ، ولا لذة لى أكبر من النساء وخلوتى بهن ، وأنا مبتلى بالصلع حتى أنى أطول قحفى وآخذ به إلى جبينى وأشده بالعمامة وأحتال فيه بحيل ، ومبتلى بالخضاب لستر المشيب . فإن جعل لى شعراً ورد لحيتى سوداء بلا خضاب آمنت بما يدعونى إليه كائناً ما كان . إن شاء قلت أنه باب الامام ، وإن شاء الامام ، وإن شاء قلت أنه النبى ، وإن شاء قلت أنه الله ! فلما سمع الحلاج جوابه أيس منه

---

١ — ابن حجر العسقلاني — لسان الميزان ج ٢ ص ٣١٤ — ٣١٥

وكُفّ عنه (١)

وقد أورد لنا ابن كثير أشعاراً كثيرة للحلاج يدل ظاهرها على أنه كان يؤمن بالحلول . فمن ذلك قول الحلاج :

جبلت روحك فى روحى كما ... يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا مسك شىء مسنى ... فإذا أنت أنا لا نفترق (٢)

وقوله أيضا :

مزجت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى ... فإذا أنت أنا فى كل حال (٣)

ومن الغريب حقا أن يسوق لنا ابن كثير أبياتا للحلاج هى نفسها موجودة عند أبى القاسم الجنيد حين كان يتحدث عن مقام الجمع والتفرقة . ولكنها ـ للأسف ـ تنسب هنا إلى الحلاج لتكون بمثابة تهمة توجه إليه على أنه حاولى . وهذه الأبيات هى كما ذكرها أيضا الطوسى والخطيب البغدادى .

قد تحققتك فى سرى ... فخاطبك لسانى
فاجتمعنا لمعان ... وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم ... عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد ... من الأحشاء دان (٤)

---

١ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٤ ـ ١٢٥

(٢ ـ ٣) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٣ ، ديوان الحلاج ص ٧٧ ، ٨٢

٤ ـ ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٣٣ ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٥ ـ ١١٦ ، السراج الطوسى : اللمع ص ٢٨٣

وبعد أن عرضنا لبعض هذه الأقوال والأشعار التي تشير -على حد قول المؤرخين- إلى شبهات الاتحاد والحلول، علينا أن نقول: أن تهمة القول بالاتحاد أكثر شناعة وألصق بالكفر والزندقة من شبهة الحلول. بقي إذن تهمة ثالثة لم يسلم الحلاج من الانتساب إليها، تشبه تهمة الاتحاد؛ ألا وهي القول بوحدة الوجود. فهل هناك من الأقوال التي تدل على اعتناقه هذه النظرية كما نجدها عند إبن عربي ؟

قال الحلاج في الطواسين: «تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق. وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف. وشاهد سبوحات ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد. وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية (وربما كان سبب هذا القول عند الحلاج هو الحديث القدسي الذي يقول فيه الرب تعالى «كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبه عرفوني») ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه. وكان حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه، هو هو.

سبحان من أظهر ناسوته   سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا   في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

وإننا لا نرى فى هذا النص الهام نظرية فى الخلافة The Vicegerent وأيضا نظرية فى المحبة وهو المبدأ الإلهى السارى فى الوجود ، وقد أشار القرآن إلى منزلة آدم بين المخلوقات جميعا ، وكيف جعله الله خليفة له على الأرض ، وكيف أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كل هذا إنما يشير إلى سر عظمة الانسان التى تحدث عنها الحلاج بأسلوب روحانى شفاف. إذن هذه النظرية لا يمكن أن تنسب إلى وحدة الوجود كما هى موجودة عند ابن عربى، وقد أخطأ المرحوم الاستاذ أحمد أمين حين ظن ذلك . ودليلى على ذلك أن أبا حامد الغزالى المعروف بحجة الاسلام قد أفاض القول فى شرح حقيقة الانسان بناء على حديث نبوى شريف مشهور وهو أن الله خلق آدم على صورته » فهذا الحديث يؤدى إلى ضرورة معرفة النفس وقواها وبيان العوالم وأنها على مضاهاتها ، ومعناه أن الله خلق الانسان خلقة على شبه العالم

ويؤكد الغزالى أن الرحمة الإلهية قد جعلت عالم الشهادة وهو العالم الحسى على موازنة عالم الملكوت وهو عالم الغيب . فما من شيء فى هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم . وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت . وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وهذا لا يمكن أن يقال أنه يؤدى إلى نظرية وحدة الوجود على الاطلاق ، فالغزالى يؤكد أن الغرض من المشابهة بين العالمين هو إدراك أن عالم الشهادة هو مثال للعالم العلوى أى عالم الملكوت وذلك لأن المسبب

---

١ — أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٢ ص ٧٨

لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعا من المحاكاة على قرب أو على بعد ، ومن اطلع على كنه حقيقته أنكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر (١)

وقد سئل أبو عبدالله بن خفيف عن معنى الأبيات التى وردت فى النص السابق فقال : « على قائلها لعنة الله . فقيل له : هذا للحسين بن منصور . فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر . إلا أنه لم يصح أنه له ، ربما يكون مقولا عليه» (٢) .

ولقد ذهب « الفرد فون كريمر » إلى القول بأن التصوف الاسلامى قد تحول فى نهاية القرن الثالث الهجرى (أى عصر أبى يزيد البسطامى والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التى تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته فى العصور التالية . ولكن من المبالغة التى لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه هذا المستشرق . وذلك لأن الأقوال المأثورة عن أبى يزيد البسطامى والحلاج ، بل وعن ابن الفارض المعاصر لابن عربى ، ليست دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالا فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا فى الوجود غيره . وهذه هى وحدة شهود ، لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب ، وبين نظرية فلسفية فى الإلهيات ، أى فرق بين الحلاج الذى صاح فى حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » وبين إبن عربى الذى يقول فى صراحة لا مواربة فيها ولا لبس ،ومعبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه فى محبوبه ، بل عن وحدة الحق والخلق .

---

١ - الغزالى : مشكاة الأنوار ص ١٢٨ - ١٢٩

٢ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٩

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

بل على افتراض أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت ـ كما يقول نيكلسون ـ تعبيراً عن نظرية كاملة فى ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية فى الحلول ، لا فى الاتحاد ولا فى وحدة الوجود على حد قول أستاذى الجليل المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى (١)

ولقد تعرض نيكلسون ـ المستشرق الأنجليزى ـ لقول الحلاج « أنا الحق » وحاول تفسيره بما يتفق مع آرائه وآراء المستشرقين الآخرين التى عرضنا لها وفهمنا منها بعض أغراضهم حيث يقول : أما كلمة « الحق » فيستعملها الصوفية عادة للدلالة على الخالق فى مقابلة كلمة « الخلق » التى يراد بها المخلوقات أو العالم . فقوله « أنا الحق » معناه أنا الحق الخالق : أى « Je suis la vérité créatrice » كما يؤولها ماسنيون ويصف الحلاج ـ كما يقول ماسنيون ـ الألوهية بالتجريد والتنزيه ، ولكن لم يخطر بباله مطلقاً أن معرفة الله المنزه شىء فى غير مقدور الإنسان . وذلك لأنه يرى أن الرجل المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد ، حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان على صورته . وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية ، وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته ، أساسا لنظرية فى

---

١ ـ ابن عربى « نصوص الحكم » ج ١ ص ٢٥ ، تعليق د . عفيفى

بخلق العالم ، ولنظرية مكملة لها فى تأليه الإنسان [١] . وقد أوردنا ذلك سابقا فى معرض المقارنة بين الحلاج والغزالى والتى أعتبر البعض أن الحلاج قد نادى بنظرية وحدة الوجود .

ولما كان الحلاج قد أثار اهتمام المسلمين جميعا فى شتى الأماكن والعصور ، فقد حاول جمهور الصوفية المتأخرين تمجيده والإشادة بذكره ، لأنه كان فى نظرهم الشهيد الذى لقى حتفه من أجل إباحته بسر ربه ، ولم يستخدم التقية مبدأ لحياته ـ على حد قول صاحبه أبى بكر الشبلى . وهم ينكرون أيضا أنه قال بالحلول ، ويؤولون قوله « أنا الحق » وغيره تأويلا يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية . أى أنهم يصبغون نظريته بصبغة أهل السنة من هؤلاء الصوفية ومن أشهرهم ، الغزالى . فيكفينا هنا أن يدافع الغزالى ـ وهو أشهر مفكرى الاسلام والذى أجمع المسلمون على أنه حجة الإسلام ـ عن الحلاج ويعتذر عن بعض إطلاقاته . فيقول ابن خلكان :

« رأيت فى كتاب « مشكاة الأنوار » لأبى حامد الغزالى فصلا طويلا فى حاله (أى الحلاج) وقد اعتذر عن الألفاظ التى كانت تصدر عنه مثل قوله « أنا الحق » وقوله « ما فى الجبة إلا الله » ـ وهذه الإطلاقات التى ينبو السمع عنها وعن ذكرها وحملها كلها على محامل حسنة ، وأولها وقال : هذا من فرط المحبة وشدة الوجد . » [٢]

فإلى الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار » لنستوضح رأيه ، ولنقف على دفاعه عن الحلاج وقوفا كاملا ، ونعتمد عليه ضد أعداء الحلاج ، ونستخدم

---

١ ـ نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣٢ ـ ١٣٣

٢ ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٠٥

هذا الدفاع سلاحا نناصر به الحلاج شهيد التصوف والثائر الروحى فى الاسلام . فيقول حجة الاسلام أبو حامد الغزالى : « العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - أتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا . وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » (أى الحلاج) وقال الآخر « سبحانى ما أعظم شأنى ! » (أى أبو يزيد البسطامى) وقال آخر « ما فى الجبة إلا الله » (أى الحلاج) . وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل (أى حال الصحو الذى فضله أبو القاسم الجنيد على حال السكر) الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » (وهذا بالطبع على لسان الحلاج نظما وهو كما يلى :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

يضاف إلى ذلك قوله :

أرسلت تسأل عنى كيف كنت وما ... لاقيت بعدك من هم ومن حزن
لا كنت إن كنت أدرى كيف كنت ... ولا كنت إن كنت أدرى كيف لم أكن

وقوله :

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له   إياك إياك أن تبتل بالماء

ويستمر الغزالى فى الدفاع عن الصوفية وشطحاتهم فيقول : « ولا بد أن يفاجىء الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرآة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج . وإذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغفر وقال :

رق الزجاج وراقت الخمر   فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقول : الخمر قدح ، وبين أن يقول : كأنه قدح ، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة « فناء » ، بل « فناء الفناء » (وهو ما يسميه الجنيد مقام الجمع ويسميه الحلاج عين الجمع الذى يؤدى إلى نظرية وحدة الشهود) لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه . فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه فكان قد شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالاضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض فيها (١)

ومن الجدير ذكره أن الغزالى قد أشار لما أوردته من قبل على لسان نيكلسون من أن الحلاج قد تأثر بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية

---

١ — الغزالى : مشكاة الأنوار ص ٥٧ — ٥٨

والمسيحية وهي قولهم أن الله خلق آدم على صورته ، فجعله أساساً لنظريته في خلق العالم ، فيقول الغزالي : « ومملكة الفردانية تمام سبع طبقات ، ثم بعده يستوي على عرش الوحدانية ، ومنه يدبر الأمر لطبقات سمواته . فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، إلى أن يمعن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول القائل « أنا الحق » و « سبحاني » بل كقوله لموسى عليه السلام « مرضت فلم تعدني » و «كنت سمعه وبصره ولسانه (١)

ولقد استشهد السراج الطوسي في بيان بعض ألفاظ الصوفية مثل « فلان صاحب إشارة » معناه أن يكون كلامه مشتملا على اللطائف والاشارات وعلم المعارف ، استشهد بما قاله الحلاج نظما دون أن يذكر اسمه ـ كما فعل الغزالي ـ لما لحقه من تهم وشناعات . فيقول السراج الطوسي وقال بعضهم :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　فإذا أبصرتني أبصرتنا
نحن روحان معا في جسد　　ألبس الله علينا البدنا

وقال غيره (وهو للحلاج أيضا) :

يامنية المتمني　　أفنيتني بك عني
أدنيتني منك حتى　　ظننت أنك أني

وهذه مخاطبة لمخلوق في هواه ، فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب إليه من حبل الوريد ؟! (٢)

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٦١ ـ ٦٢
٢ ـ السراج الطوسي : اللمع ص ٤٣٨

ويلاحظ على هذه الأبيات أن السراج الطوسى قد أوردها على نحو يوحى بأن الحلاج يخاطب انسانا آخر يحبه ، وليس على أنه خطاب موجه إلى الرب سبحانه وتعالى .

وقد ورد هذان البيتان الأخيران عند « عبد الرحمن بن محمد الأنصارى المعروف بابن الدباغ » باختلاف فى الألفاظ حيث يقول :

أفنيتنى بك عنى ياغاية المتمنى
أدنيتنى منك حتى ظننت أنك أنى

وهى تدل على أن المحبة قويت حتى أصبح لا يفهم المحب أن بينه وبين محبوبه فرقا أصلا (١)

فمثل هذه الشطحات هى من النوع الذى ينتظمه موضوع المحبة وما ينشده الصوفى من غاية عظمى فى دنياه ، ومن فناء فى ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه المحبة هى التى تأثر بها الحلاج الذى اعدمه أهل السنة ببغداد سنة ٣٠٩ ﻫ لأنه ادعى - فى رأى الفقهاء - اتحاده الكامل بذات الله .

بقى إذن ، دفاع الحلاج عن نفسه ، وهو دفاع هام لأنه صاحب هذه الشطحات وهو الذى يستطيع أن يدلنا على كنه وحقيقة أقواله هذه ، ومن أى نوع كانت هذه الشطحات . يقول القشيرى على لسان الحلاج بصدد معرفة الله : « إذا بلغ العبد الى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق » (٢) وقال الحلاج لابراهيم

١ - ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ص ٨
٢ - القشيرى : الرسالة ص ١٤٢

الخواص : « ماذا صنعت فى هذه الأسفار وقطع هذه المفاوز ؟ قال بقيت فى التوكل أصحح نفسى عليه . فقال الحسين : أفنيت عمرك فى عمران باطنك، فأين الفناء فى التوحيد ؟! » (١)

وهنا يتطور التصوف عند الحلاج تطوراً كاملا . فلم يصبح الطريق الروحى محصوراً فى مقام التوكل الذى يعتمد على السياحة والأسفار ، بل تخطاه إلى مقام هام جداً هو خلاصة ما انتهى اليه هذا المجهود المركز الذى بذلته أرواح الصوفيين ، لكى يفنى خيال الوجود الشخصى فى حقيقة الكائن الالهى الشاملة لكل شىء ، ألا وهو « الفناء فى التوحيد » أساسه المحبة المسكرة التى أفاض الغزالى فى شرحها . يؤكد هذا مرة أخرى هذا التعبير الصادق . الأمين الذى تركه لنا الثائر الروحى فى الاسلام وشهيد التصوف الاسلامى حين قال : « من أسكرته أنوار التوحيد ، حجبته عن عبارة التجريد . بل من أسكرته أنوار التجريد ، نطق عن حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم » (٢) وهنا لم يستطع الحلاج أن يكتم سره ، فباح بما فى قلبه وشطح بلسانه ، فأباح جسده للفقهاء فصلبوه وقتلوه ثم أحرقوه .

ولكن الحلاج صاحب مقام الفناء عندما يفيق من سكره ، ويعود إلى عقله يقول لنا : « لا يستطيع أحد أن يقول أنا على الحقيقة إلا الله وحده» ولعل أصدق تعبير نختتم به هذا الفصل من حياة الحلاج قوله :

أنا سر الحق ما الحق أنا … بل أنا حق ففرق بيننا

---

١ — القشيرى : الرسالة ص ٧٦

٢ — أخبار الحلاج : ص ١١٧

ثم قوله :

وظنوا بى حلولا واتحادا وقلبى من سوى التوحيد خال

فحتى هذه اللحظة التى نؤرخ فيها للحلاج لا يستطيع أن يتهمنا أحد أننا ندافع عن الحلاج ، بل هو الذى يدافع عن نفسه وينفى التهم الباطلة التى وجهت إليه فقتلته أخذاً بالظاهر.

الفصل الخامس

الحلاج والحقيقة المحمدية

الفصل الخامس

إن المذهب الصوفي أنشأ اعتقاداً كانت له قوة جاذبة كبيرة جدا من الناحية الدينية لأنه كان يشبع حاجة للتقديس موجودة قبل عهد الاسلام فقد رفع هذا الاعتقاد محمداً إلى درجة فوق درجة الانسان ، حتى أوشك أن يرفعه إلى درجة الألوهية على حد قول آدم متز . أما المسلمون الأولون فقد كانوا معتدلين مقتصدين . فيحكى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه دخل على حبيبه وهاديه النبي صلى الله عليه وسلم، وهو مسجى فقبله ثم بكى وقال: بأبي أنت وأمي يانبي الله ، لا يجمع الله عليك موتتين . أما الموتة التي كتبت عليك فقد متها » .

أما الحلاج فإنه ـ وإن كان يعظم قدر عيسى عليه السلام ـ يبدأ في الفصل الأول من كتاب الطواسين بما يشبه أنشودة حماسية عن النبي محمد فيقول : « طس سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد . قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه في فلك الأسرار . سماه الحق أميا لجمع همته ، وحرميا لعظم نعمته ، ومكيا لتمكينه عند قربه ، شرح صدره ، ورفع قدره وأوجب أمره ، فاظهر بدره ، طلع بدره من غمامة اليمامة ، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة ، وأضاء سراجه من معدن الكرامة . ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته . حضر فأحضر وأبصر فأخبر ، وأنذر فحذر . ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصديق ، لأنه دافعه ، ثم رافعه . ما عرفه عارف إلا جهل وصفه ، « والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق ، وهم يعلمون » .

أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت . همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم وهو سيد البرية الذى اسمه أحمد ، ونعته أوحد . كان مشهوراً قبل الحوادث ، والكوائن والأكوان . ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل وبعد البعد . هو الذى جلا الصدأ عن الصدر المغلول . هو الذى أتى بكلام قديم لا محدث ولا مقول ولا مفعول ، فوقه غمامة برقت ، وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت . العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره ، هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة . والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة . خرج عن ميم محمد وما دخل فى حايه أحد (١)

إن هذا النص الهام والخطير الذى أوردته هنا ، إنما يدل على أن الحلاج هو أول من تجاوز فى تاريخ التصوف ـ فى حبه لذات الله سبحانه ؛ إلى أول مخلوقاته وهو نور محمد ، وذلك على العكس من رابعة العدوية فى مدرسة البصرة ، وأبى سعيد الخراز فى مدرسة بغداد . فلقد شغل حب كل منهما لله تعالى قلبه حب رسوله . أما النظرية الحلاجية فانها تنادى بأن للرسول عليه السلام صورتين مختلفتين . صورته نوراً قديما كان قبل أن تكون الأكوان ومنه يستمد كل علم وعرفان . بل تجعل النظرية الحلاجية النور المحمدى مصدر الخلق جميعا ، فمنه صدرت الموجودات . ومن نوره ظهرت أنوار النبوات . وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلى . وقد كانت الصورة الكاملة فى سيدنا محمد خاتم النبيين ، وأول خلق الله أجمعين . ولولاه أيضا ماكان شمس ولا قمر ، ولا نجوم ولا أنهار

١ ــ آدم متز الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٣٧ ــ ٣٨

ثم صورته نبياً مرسلا ، وكائنا محدثا تعين وجوده في زمان ومكان محدودين. فلو لم يبعث محمد صلوات الله عليه كما يقول الحلاج ، لم تكتمل الحجة على جميع الخلق ، وكان يرجو الكفار النجاة من النار .

ولقد تطورت هذه النظرية على أيدى بعض الصوفية حاملة أسماء مختلفة كالتى نراها عند أبى بكر الكتانى الذى لقب نفسه بالغوث ، والذى لم يتحدث عنه أحد من مؤرخى التصوف المحدثين على الرغم من أهميته ، وأرجو أن أقدمه للقراء فى وقت قريب إن شاء الله .

ولا شك فى أن المخطط الروحانى الذى وضعه لنا الحلاج فى هذا النص إنما يؤدى إلى نظرية هامة تنادى بوحدة الأديان . وقد قلنا من قبل أن هذا الاتجاه قد نشأ عنده بعد أن تحقق فى ظاهر الشريعة ولم يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذ من كل مذهب أصعبه وأشده . فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين ، والجميع ينشدون شيئا واحدا . وهم فى ذلك محقون ، لأن الاختلاف لا بد أن يكون اختلافا فى الأسماء والألقاب ، والمقصود فى الجميع لا يختلف .

والحلاج ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الالهية التى تنطوى عليها ، ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أى « الصيهور » .

وقد انبثقت من هذه النظرية ، نظرية حلاجية أخرى فى الجبر ، لأنه نتيجة طبيعية لهذه الوحدة . على أساس هذه النظرية لم يفرق الحلاج بين

عصيان فرعون وكفره ، وبين إيمان موسى الرسول الموحد . فعن عثمان ابن معاوية أنه قال : بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة ، فسأله واحد منهم وقال : ياشيخ ما تقول فيما قال فرعون ؟ قال : كلمة حق . فقال : ما تقول فيما قال موسى ؟ قال : كلمة حق ، لأنهما كلمتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل »[١]

بل نجد له تعبيرا آخر يصرح فيه تصريحا تاما يؤكد هذا الاتجاه الأخير المتصل بنظريته في الجبر المنبثقة من نظريته في الحقيقة المحمدية ، حيث يقول : « الكفر والايمان يفترقان من حيث الاسم ، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » .[٢]

ويكفينا هنا أن نستشهد بهذه القصة التالية فهي توضح لنا ـ دون مواربة ـ رأي الحلاج في الأديان المختلفة . فقد روى عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال : كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له : يا كلب . فمر بي الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال : لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا . فلما فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه . فاعتذرت اليه فرضي ثم قال : يا بني الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم . فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية و « القدرية مجوس هذه الأمة » (ومرة أخرى يهاجم الحلاج المعتزلة) . واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الأديان

---

١ ـ أخبار الحلاج : ص ٤٨

٢ ـ المصدر السابق : ص ٥٣

هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف .
ثم قال .

تفكرت فى الأديان جداً محققا ... فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء دينا فإنه ... يصد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالى والمعانى فيفهما (١)

ولما كان الحلاج يؤمن بمذهب الجبر الذى يناقض مذهب القدرية ويخالفه فإن ذلك يقتضى منه أن يفرق بين الارادة والأمر . ولهذا نرى الحلاج - الثائر الروحى - لا يقسو على إبليس ، بل يشفق عليه فى رفضه السجود لآدم . وبهذه المناسبة حاول الحلاج أن يقارن بين منزلة إبليس إمام الملائكة ومنزلة محمد إمام الناس ، من الله . هذه المقارنة أدت إلى نظرية هامة جداً تدعو دعوة خطيرة يصبح فيها الاسلام اجتماعا كاملا للإنسانية قد غفرت لهم خطاياهم . فإلى هذه النظرية التى أشرت اليها فى الفصل الثالث هذه النظرية عرضها لنا ماسنيون على النحو الذى نتبين فيه رغبة الحلاج الاساسية فى توحيد طرق العبادة عند بنى الانسان فى روحها وحقيقتها ، لتصطدم بالعقبة الكبرى - ويعنى بها ماسنيون ، خبث الناس المنافق . وهو فى هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكى وعنوانها الكامل هو « طاسين الأزل والإلتباس فى صحة الدعاوى بعكس المعانى » .

يقول الحلاج : إن ثمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد المحجوبة عن العقل لا تبلغها ، وهما إبليس إمام الملائكة فى السماء ومحمد إمام الناس على الأرض . كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية

---

١ - أخبار الحلاج : ص ٦٩ - ٧٠

الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة . بيد أنهما ـ وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة ـ قد توقفا فى منتصف الطريق : فإن حرصهما الملح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، واعلانهما الشهادة لم يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة . وفى « العهد » لم يشأ ابليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم . وفى المعراج توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهى ، دون أن يجرؤ على أن يصير نار موسى الكبرى ، والحلاج وقد تمثل محمدا بفكره يحثه على التقدم والدخول فى نار الارادة حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه فى موضوعه (وهو الله) ومحمد قد أعاد الحج وأقام شعائره ، لكن بقى إتمام الاسلام وذلك برد القبلة إلى القدس ، وإدخال الحج فى فى العمرة . وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آت فيه تتجاوز صلوات كل الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكى متجاسرة على الدخول فى نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيرا بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للانسانية وقد غفرت لها خطاياها .

وإبليس بتوقفه الذى ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذاك قد أخر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا ، فإن أولهما بلعنته التى لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق . والثانى بتأخيره المؤقت . إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذى وقف عنده ويتقدموه . فكلاهما إذن بمثابة صوة وحد من طبيعة صافية ، يقوم عند الرصيد الذى تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التى

تدخلها فى الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقعة وخارقة على الطبيعة .

وليس معنى هذا أن الحلاج يساوى هنا بين المصير النهائى لإبليس وبين المصير النهائى للنبى ، فان طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهى بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفى) يجب أن يكون فى بينونة مع الاصطفاء النهائى للمنذر بالطبيعة الانسانية (وهى مهيأة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد أبى - فى بدء العالم - أن يتحد بالأمر الالهى الذى دعاه إلى السجود لصورة صورته السابقة (آدم) وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التى لا مشاركة فيها ، حبها كما هى حبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هى فى ذاتها ، عنيدا فى الشهادة بهذه الألوهية وفقا لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة ، الفيض البسيط المتواضع الإلهى ، وهذا التجلى للواحد ، التجلى الذى يمثل صورة للواحد سابقة .

قال الحلاج :

جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس
وما آدم إلاك ومن فى البيت إبليس

إن فى الفصل بين الله وبين الخلق الذى شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض فى الله . والشيطان الذى بشر الملائكة بالشريعة ، سيبشر الناس بالخطيئة . وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية قد ولد فى الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ، مما جعله يحدث ثنائية فى الموجود ، ويبغض الطبيعة الانسانية ويصبر عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذى يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان فى علم الله السابق غير المكترث لشىء أبداً

حتى أنه ليقول أن هذا الحلم الالهى يحببه فى لعنته . وهذه المفارقة التى قدمت للاسلام على هذه الصورة : صور شيطان هو مؤمن موحـد يجانب لنفسه العذاب فى حب الألوهية الثابتة التى لا مشاركة فيها ـ أو ليس هـذا بعينه هو المثل الذى احتذاه الحلاج الذى أراد أن يموت ضحية ملعونا مطـرودا من حظيرة الاسلام ؟ كلا ، فان الحلاج ـ وقـد بقى مخلـصا للشريعـة والأخلاق ـ سيموت ملعونا فى قبول لمشيئة الله . بينما خدع الشيطان نفسه فأصر على الوقوف موقف العـاشق المهجور المحتقـر ، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائى لأمر الله » (١) .

فإلى مصرع الحلاج إذن ، لنستكمل ملامح هذه الصورة التى رسمنـاها لأكبر شخصية صوفية فى الاسلام ، بعد نضـال مضنى مرير ، ولنختتم به هذه الشخصية التى لعبت دورا هاما فى تاريخ التصوف الاسلامى خاصـة ، والتصوف العالمى على وجه العموم . فقصة مصرع الحـلاج وما سبقها من محاكمة دارت أحداثها فى مدينة بغداد ، يصح أن تصبح مسرحية تراجيدية بطلها أستشهـد فى سبيـل حبه لله . وإنها لتعيد إلى أذهاننـا قصة انتحار سقراط ، راضيا كالحلاج ، فى سبيل الوصول إلى الحقيقة .

---

١ ـ د. بدوى : شخصيات قلقة ص ٧٢ ـ ٧٤

الفصل السادس

مصرع الحلاج

الفصل السادس

ان مصرع الحلاج ليس من الأحداث العادية التى نمر عليها سريعا ، بل انه يعتبر نقطة تحول خطير فى تاريخ التصوف الاسلامى عامة ، وفى تصوف الحلاج خاصة . هذه الحادثة ستظهر لنا حقيقة الموقف ، موقف خصومه منه ، وموقف غيرهم ممن أشفقوا عليه واعتبروه شهيد الحق . وسوف تظهر لنا أيضا معالم الطريق الروحى عند هذا الثائر . نقول إذن ، إن قصة مصرعه تتمة لمنهجه فى التصوف ، بل إنها جزء لا ينفصل عن بقية الأجزاء الأخرى التى عرضنا لها .

لقد تنبأ كثير من الصوفية بوقوع هذه الحادثة . بل إن الحلاج نفسه كان ينتظر هذا اليوم ويشير إليه كثيراً فى أقواله . وهذا التنبؤ من جانب بعض الصوفية كان نتيجة حتمية لأحداث جرت بين الحلاج وبينهم . بل كانت - كما يقول بعض المؤرخين - نتيجة لدعاء خصومه من الصوفية عليه . من هؤلاء الجنيد وعمرو بن عثمان المكى حين وقف كل منهما موقفا عدائيا من الحلاج .

أما خصومة الجنيد للحلاج فكان سببها هذا الحادث الذى رواه لنا أبو محمد الجسرى حيث يقول : » كنت عند الجنيد ، إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر عليه قميصان وجلس سويعة ثم قال للجنيد : ما الذى يصد الخلق عن رسوم الطبيعة ؟ فقال الجنيد : أرى فى كلامك فضولا ! أى خشبة

نفسدها (وهذا تنبؤ من الجنيد بصلب الحلاج) فخرج الشاب حزينا وخرجت على أثره وقلت : رجل غريب قد أوحشه الشيخ ، فدخل المقابر وقعد فى زاوية ووضع رأسه على ركبته . فأتيت الشاب وجلست بين يديه ألاطفه وأداريه ، ثم قلت : الفتى من أين ؟ قال من بيضاء فارس ، إلا أنى ربيت بالبصرة . فاعتذرت منه للجنيد فقال : ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تعطى ولا تتعاطى . »[1]

ولكن هل ينسى الحلاج هذه الاساءة من شيخه ؟ إنه يريد أن يستمر فى طريقه الروحى وأن يثبت للجنيد أنه سوف يبلغ فى التصوف مبلغا لن يتطاول إليه صوفى آخر . حينئذ مضى الحلاج فى تحديه للجنيد وتعقبه فى مساجد بغداد ، يطالبه بأن يخرج من سلبيته إلى إيجابية الدعوة الصوفية . هذه الايجابية هى التى قتلته مصلوبا - فدخل مرة مسجد بغداد ، وأبو القاسم الجنيد يتكلم على المنبر ، فهتف به الحلاج على مسمع من الدنيا : يا أبا القاسم إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يجده فى العلم فإن كنت فى العلم فالزم مكانك ، وإلا فانزل فنزل الجنيد ولم يتكلم على الناس شهرا

ويكثر تحدى الحلاج للجنيد وبخاصة أنه سيد الطائفة وفى يده السيادة والزعامة ، فيوجه إليه يوما سؤالا متعمداً هادفا عن قيمة الالهام الباطنى بوصفه قاعدة من قواعد التقوى والعبادة ؟ ويرفض الجنيد الإجابة ، ويكرر الحلاج السؤال فيسميه الجنيد : « برجل المطامع » ويضحك الحلاج ساخرا [2]

(١-٢) عبد الباقى سرور : الحلاج ص ١٠٤

ولكن الجنيد لا يصبر على ذلك كله ، فلم يسعه حينئذ إلا أن يهاجم الحلاج جهرة فى غضب وفى تطرف ، ويرميه بالسحر والشعوذة . فعن أحمد بن يونس قال : كنا فى ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان فى الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والنيرنج ، وكان مجلسا خاصا غاصا بالمشايخ ؛ فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد . فقال ابن خفيف : ياشيخ لا تطول ، ليس إجابة الدعاء والإخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعبذة والسحر . فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف . فلما خرجنا أخبرت الحلاج بذلك فضحك وقال : أما محمد بن خفيف فقد تعصب لله وسيؤجر على ذلك . وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال : إنه كذب ، ولكن قل له : « سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون » (1) وتمضى الخصومة بين الجنيد والحلاج إلى درجة تنبأ فيها الجنيد بنبوءته الصادقة « ستقتل » ويرد عليه الحلاج بنبوءة لا تقل فى صدقها عن صدق نبوءة الجنيد فيقول له : « نعم وستمضى على قتلى » .

أما عمرو بن عثمان المكى (ت ٢٩١ هـ) فكان علة إنكاره وكراهيته أن الحلاج دخل مكة ولقى عمرا ، فلما دخل عليه قال له : الفتى من أين؟ فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه (أى الفراسة عند الحلاج) ، فإن الله تعالى يرى كل شيء . فخجل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة . ثم أشاع عنه أنه قال : يمكننى أن أتكلم بمثل هذا القرآن » (2)

---

١ — أخبار الحلاج : ص ٩٢
٢ — المصدر السابق : ص ٣٨

ويعطينا السراج الطوسى سببا آخر لخصومة المكى للحلاج قائلا : «كان عمرو بن عثمان المكى عنده حروف فيه شيء من العلوم الخاصة . فوقع فى يد بعض تلامذته فأخذ الكتاب وهرب . فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال : سوف يقطع يديه ورجليه ويضرب رقبته . يقال : أن الغلام الذى سرق منه ذلك الكتاب ، كان « الحسين بن منصور الحلاج » وقد هلك فى ذلك وفعل به ما قال عمرو بن عثمان » (١)

وقد حكى ابن حجر العسقلانى عن عمرو المكى أنه كان يلعن الحلاج ويقول : لو قدرت عليه أقتله بيدى . : قيل : أيش الذى وجد الشيخ عليه ؟ قال : قرأت آية من كتاب الله فقال : يمكننى أن أؤلف مثله أو أتكلم به حكاه القشيرى فى الرسالة » (٢)

وحكاية القشيرى هى أن عمرو بن عثمان المكى رأى الحسين بن منصور يكتب شيئا فقال : ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن . فدعا عليه وهجره : قال الشيوخ أن ما حل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه » (٣)

أما عن الحلاج فقد تمنى هو نفسه ، قرب هذا اليوم الذى يقتل فيه لتخلص نفسه ويقترب من ربه الذى عشقه وأحبه ففنى فيه . وكان يستطيع الحلاج أن يرجع عن أقواله التى أخذ بها لكى ينجو ، ولكنه رفض - كما رفض سقراط - الهرب من السجن دفاعا عن الحقيقه . فالحلاج كان صاحب

---

١ - السراج الطوسى : اللمع ص ٤٩٩
٢ - ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ج ٢ ص ٣١٤
٣ - القشيرى : الرسالة ص ١٥١

دعوة ، ولا بد أن يخلص لها وأن يكون نموذجا فريداً يحتذيه تلامذته ومريدوه ، حينئذ اختار الحلاج الشهادة راضياً .

والدليل على أن الحلاج قد فاض به الشوق إلى الله ، فحاول الخلاص من نفسه التي أتعبته كثيرا ، هو ما حكاه لنا أحمد بن القاسم الزاهد حيث يقول : « سمعت الحلاج فى سوق بغداد يصيح : يا أهل الاسلام أغيثونى ! فليس يتركنى ونفسى فآنس بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه . ثم أنشأ يقول :

حويت بكلى كل كالك ياقدسى تكاشفنى حتى كأنك فى نفسى
أقلب قلبى فى سواك فلا أرى سوى وحشتى منه وأنت به أنسى
فها أنا فى حبس الحياة ممنع عن الأنس فاقبضنى إليك من الحبس[1]

يضاف إلى ذلك كله ما رواه عبد الودود بن سعيد بن عبد الغنى الزاهد قال : رأيت الحلاج دخل جامع المنصور وقال : أيها الناس اسمعوا منى واحدة . فاجتمع عليه خلق كثير ، فمنهم محب ، ومنهم منكر . فقال : اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى ، فبكى بعض القوم . فتقدمت من بين الجماعة وقلت : ياشيخ كيف نقتل رجلا يصلى ويصوم ويقرأ القرآن فقال : ياشيخ المعنى الذى به تحقن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن فاقتلونى تؤجروا وأستريح . فبكى القوم ثم ذهب فتبعته إلى داره وقلت : ياشيخ ما معنى هذا ؟ فقال : ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من

---

١ — أخبار الحلاج : ص ٥٧ — ٥٨

من قتلى . فقلت له : كيف الطريق إلى الله تعالى ؟ قال . الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد . فقلت بيّن . قال . من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا ثم قال :

أأنت أم أنا هذا فى إلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتى حيث لا أين
بينى وبينك إنىّ يزاحمنى فارفع بإنيك إنيى من البين

فقلت له : هل لك أن تشرح هذه الأبيات ؟ قال لا يسلم لأحد معناها إلا لرسول الله استحقاقا ولى تبعا »[1].

وهكذا يقترب اليوم الموعود الذى ينتظره الحلاج بصبر فارغ ، وطرب نازع ، وشوق لجوج ، اليوم الذي تتخلص فيه نفسه وتستريح من عذابها ، اليوم الذى لا يكون فيه حجاب بينه وبين ربه . حينئذ يتنبأ الحلاج بأنه سوف يصلب ، والشاهد على ذلك قول أحمد بن فاتك :

« كنا بنهاوند مع الحلاج وكان يوم النيروز ، فسمعنا صوت البوق فقال الحلاج : أى شيء هذا ؟ فقلت يوم النيروز . فتأوه وقال : متى ننورز؟ فقلت : متى تعنى ؟ قال : يوم أصلب . فلما كان يوم صلبه بعد ثلاث عشرة نظر إلى من رأس الجزع وقال : يا أحمد نور زنا ، فقلت : أيها الشيخ ! هل أتحفت ؟ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال : بلى ! أتحفت بالكشف واليقين ، وأنا مما اتحفت به خجل غير أنى تعجلت الفرح »[2].

١ ـ المصدر السابق : ص ٧٥ـ٧٦
٢ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٢ ـ ١٣٣

فلنمعن إذن فى تاريخنا للحوادث والأخبار التى دارت حول شخصية الحلاج حتى نصل إلى اليوم المشهور ، يوم مصرع الحلاج . فنقول نقلا عن الخطيب البغدادى أن الحلاج أقام ببغداد فى أيام المقتدر بالله يصحب الصوفية وينتسب إليهم ، والوزير إذ ذاك هو حامد بن العباس . فانتهى إليه أن الحلاج قد أثر ومه وه واكتسب قلوب جماعة من الحشم والحجاب فى دار السلطان وكذلك غلمان نصر القشورى الحاجب . وسبب ذلك أنه كان يحيي الموتى . وأن الجن كانوا يخدمونه ويحضرون ما يختاره ويشتهيه . وأظهر أنه قد أحيي عدة من الطيور . وأظهر أبو على الأوارجى لعلى بن عيسى أن محمد بن على القنائى ـ وكان أحد الكتبة ـ يعبد الحلاج . وأنه يدعو الناس إلى طاعته . فوجه على بن عيسى إلى محمد بن على القنائى من كبس منزله وقبض عليه ، وأخذ على بن عيسى يقرره حتى أقر أنه من أصحاب الحلاج ، وحمل من داره إلى على بن عيسى دفاتر ورقاعا بخط الحلاج . فالتمس حامد بن العباس من المقتدر بالله أن يسلم إليه الحلاج ومن وجد من دعاته . فدفع عنه نصر الحاجب وكان يذكر عنه الميل إلى الحلاج، فجرد حامد فى المسألة . فأمر المقتدر بالله أن يدفع إليه ، فقبض واحتفظ به . وكان يخرجه كل يوم إلى مجلسه ويتسقطه ليتعلق عليه بشيء يكون سبيلا له إلى قتله ؛ فكان الحلاج لا يزيد على إظهار الشهادتين والتوحيد وشرائع الاسلام .

ولما لم يجد الوزير طريقا إليه ، وكان يخشى مغبة الأمر لما كان للحلاج

من النفوذ حتى فى رجال الدولة وقواد الجيش، عمد إلى تآليفه يفحصها وكانت مواد الاتهام كما يلى :

١ ـ مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة العباسية والدولة ، وهو أهم هذه التهم فى رأيى لأنه سبب سياسى يخشاه الخلفاء والحكام وهو السبب الحقيقى لإعدامه .

٢ ـ اعتقاد طلابه بألوهيته ، وأعتقد أن الحلاج لا ذنب له فى ذلك على الاطلاق .

٣ ـ قوله « أنا الحق » ، وقد بينت حقيقة هذا القول فى الفصل الرابع ورأينا كيف يمكن أن نؤوله تأويلا حسنا ونحمله على المعنى الموافق للكتاب والسنة .

٤ ـ أن الحج ليس بغرض دينى هام ، وهو السبب المباشر الذى أدين به الحلاج وأعدم بسببه .

علينا إذن أن نتتبع كل مادة من هذه المواد الأربع لنصل فى النهاية إلى الحقيقة التى يجب علينا أن نعتمد عليها فى فهم شخصية الحلاج، وفهم الطريق الروحى عنده ، ومعرفة سبب ثورته الروحية فى الإسلام .

اولا : أما عن التهمة الأولى ، فقد ذكر ابن خلكان أنه وجد فى كتاب «الشامل» فى أصول الدين تصنيف العلامة أمام الحرمين أبى المعالى عبدالملك ابن الشيخ أبى محمد الجوينى ، فصلا ينبغي ذكره هنا ، والتنبيه على الوهم

الذى وقع فيه . فانه قال أن ثلاثة تواصوا على قلب الدولة ، والتعرض لأفساد المملكة ، واستعطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابى فأكناف الاحساء ، وابن المقفع توغل فى أكناف بلاد الترك، وارتاد الحلاج قطر بغداد ، فحكم عليه صاحبها بالهلكة والقصور عن درك الأمنية لبعد أهل العراق عن الانخداع .

وهنا يكشف ابن خلكان التناقض الموجود فى هذه القصة ويؤكد لنا أن هذا الكلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين فى وقت واحد : أما الحلاج والجنابى فيمكن اجتماعهما ، لأنهما كانا فى عصر واحد ، ولكن لا أعلم هل اجتمعا أم لا . والمراد بالجنابى هو أبو طاهر سليمان بن بهرام القرمطى ، رئيس القرامطة . وحديثهم وحروبهم وخروجهم على الخلفاء والملوك مشهور (١) . أما عن ابن المقفع فقد قتل سنة ١٤٥ هـ فيستبعد إذن اجتماعه معهما ، وكان قبل الحلاج بمدة طويلة فى أيام السفاح والمنصور .

أما ابن كثير فيحاول أن يصحح موقف إمام الحرمين ، ويعطينا موقفا آخر غير موقف ابن خلكان حيث يذهب إلى أن إمام الحرمين ربما قصد بقوله هذا أنه أراد ابن المقفع الخراسانى الذى ادعى الربوبية وأوتى العمر واسمه عطاء ، وقد قتل نفسه بالسم فى سنة ١٦٣ هـ ولا يمكن اجتماعه مع الحلاج أيضا . وإن أردنا تصحيح كلام إمام الحرمين فنذكر ثلاثة قد اجتمعوا

---

١ ـ ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ١ ص٤٠٨

فى وقت واحد على إضلال الناس وإفساد العقائد كما ذكر ، فيكون المراد بذلك الحلاج وهو الحسين بن منصور الذى ذكره، وابن السمعانى يعنى أبا جعفر محمد بن على . وأبو طاهر سليمان بن أبى سعيد الحسن بن بهرام الجنابى القرمطى الذى قتل الحجاج وأخذ الحجر الأسود ،وطم زمزم ونهب أستار الكعبة . فهؤلاء يمكن اجتماعهم فى وقت واحد»[١] . وقد وقعت أحداث القرمطى هذا سنة ٣١٧ هـ .

ويذكر جانب شيعى آخر عند الحلاج ، فكان فيما خاطبه به حامد ـ أول ما حمل إليه : « ألست تعلم أنى قبضت عليك بدور الراسبى وأحضرتك إلى واسط فذكرت فى دفعة أنك المهدى » . وكان فى الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحى، وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى ، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم . وجوابات لقوم كاتبوه بألفاظ مرموزه لايعرفها إلا من كتبها ومن كتبت إليه ، ومدارج فيها ما يجرى هذا المجرى. وفى بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج ، وفى داخل ذلك التعويج مكتوب علىّ عليه السلام ! كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها[٢] .

ويتضح من هذا كله أن أكبر تهمة وجهت إلى الحلاج وسببت قتله ، هى تهمة القرمطية ، ونعتقد أن هذا هو سر قتله لا غير ذلك . فدعوة كهذه

---

١ ـ ابن كثير : البداية والنهاية ج ١١ ص ١٤٣

٢ ـ الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٥–١٣٦

ثالثا : أما التهمة الثالثة فقد تكلمنا عنها كثيرا وبينا كيف يمكن تأويلها على نحو يتفق مع تعاليم الشرع . ورأينا أيضا كيف حاول الغزالى أن يعتذر عن هـذا القول الذى تفوه به الحلاج فى شطحة من شطحياته وفى سكرة من سكراته ، ففنى عن نفسه ولم يبق إلا بالله . فاذا تحدث أو نطق أو نظر أو سمع أو مشى فإنما يفعل ذلك كله بالله .

أضيف إلى ذلك أيضا أن الجنيد لم يستسغ هذا القول وهو « أنا الحق » من الحلاج . فقد قيل أن الحلاج قال يوما للجنيد : « أنا الحق » . فقال له الجنيد أنت الحق ، أى خشبة تفسد فظهرت فراسته حتى صلب بعد ذلك . (١)

ومن الغريب حقا أن يقف الجنيد هذا الموقف العدائى من الحلاج وينكر عليه شطحياته ، ثم نراه يقف - فى نفس الوقت - من شطحيات أبى يزيد البسطامى موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى الحملة الشديدة التى أثيرت على شطحات الحلاج . فقد أورد لنا صاحب كتاب « اللمع » طرفا من تفسيرات الجنيد لشطحات أبى يزيد البسطامى وقد شرحها الجنيد وحللها بحيث ينفى ما يوهم ظاهرها ، إذ رأى أن الحال القصوى التى بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاها ، ومن لم يسبر غورها يرددها وينكرها (٢)

---

١ - الاسفرايينى : التبصير ص٧٨

٢ - السراج الطوسى : اللمع ص ٤٥٩ - ٤٦٠

رابعا : أما التهمة الرابعة والأخيرة فهى تتصل إتصالا وثيقا بمنهج الحلاج فى التصوف ونظرته إلى الشريعة على أساس باطنى . ولم يكن هذا الاتجاه الباطنى قاصراً على الحلاج ، بل هو موجود عند أشهر صوفية الاسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة . فأبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦ ﻫ) مثلا قد وصف أدب الصلاةوصفا يخرجها عن مظهرها الخارجى،وعن أن تكون مجرد حركات قيام وقعود وسجود ؛ حينئذ يقول الخراز : « إذا رفعت يديك فى التكبير فلا يكن فى قلبك إلا الكبرياء (أى لله تعالى) ، ولا يكن عندك فى وقت التكبير شىء أكبر من الله تعالى : حتى تنسى الدنيا والآخرة فى كبريائه . ومعنى قوله هذا ـ كما يقول السراج الطوسى ـ أن العبد إذا قال الله أكبر ويكون فى قلبه شىء غير الله فلا يكون صادقا فى قوله الله أكبر . ثم يقول الخراز : « وفيه العلم الجليل لأهل الفهم ، وإذا ركع فالأدب فى ركوعه : أن ينتصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش ، ثم يعظم الله تعالى حتى لا يكون فى قلبه شىء أعظم من الله عز وجل ، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء . فاذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه هو ذا يسمع ذلك ، وإذا سجد فالأدب فى سجوده : أن لا يكون فى قلبه عند السجود شىء أقرب إليه من الله تعالى ، لأن أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود ، فيجب أن ينزهه عن الأضداد بلسانه ، ولا يكون فى قلبه أجل منه ، ولا أعز منه ، ويتم صلاته على هذا . ويكون معه من الخشية والهيبة ما يكاد يذوب . ولا يكون له فى صلاته شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لا يشتغل بشىء غير الذى هو واقف بين يديه فى صلاته وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم . كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب ولمن

يخاطب ، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذى قد دخل فى الصلاة [1].

والنموذج الآخر من التأويل لبعض أركان الاسلام نجده عند أبى القاسم الجنيد (ت ٢٩٨ ﻫ) . فالصلاة عند الخراز هى كالحج عند الجنيد الصوفى الألمعى ، يعتبر هراء وهراء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة التى يشتمل عليها . فالرحيل إلى الحج - عند الجنيد - هو الرحيل عن جميع الذنوب . وقطع مراحل الحج ، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله . وخلع الثياب للاحرام هو خلع صفات البشريه . والوقوف بعرفة هو التأمل فى الله لحظة واحدة . والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هى رفض جميع الأغراض الجسدية . والطواف بالبيت هو إدراك الجمال الإلهى فى بيت الطهر . والسعى بين الصفا والمروة هو إدراك للصفاء والمروءة . وزيارة منى هى ذهاب جميع المنى . ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا . ورمى الجمار هو رمى ما يصحب الحاج من أفكار جسدانية .

فما هو إذن موقف الحلاج من أركان الأسلام وذلك بعد أن رأينا موقف كل من الخراز والجنيد . فقد رأينا كيف يحاول أبو سعيد الخراز أن يعطى للصلاة معنى رمزيا وباطنيا إلى جانب مظهرها الشرعى الذى يعتمد على حركات الجوارح . ومن بعده حاول أبو القاسم الجنيد أن يعطينا صورة روحية لمناسك الحج المختلفة يكاد يخرجها عن معناها المرسوم فى أذهان العامة . أقول إذن ، أن التهمة الرابعة التى تنحصر فى أن الحج ليس بفرض دينى عام . والتى أدين بها الحلاج ، ليست من الأسباب الحقيقية التى أدت إلى مقتله .

---

١ - السراج الطوسى - اللمع ص ٢٠٥ - ٢٠٦

بل كانت – فى اعتقادى – هى السبب المباشر الذى استطاع عن طريقه الوزير حامد بدهائه ومكره أن يستغلها حتى يثير القوم من جميع الفئات ضد الحلاج . وقبل أن أتكلم عن هذه التهمة ذاتها علينا أن نعرض لنوع آخر من التأويلات الباطنية التى حاولها الحلاج – فى نظر بعض المؤرخين – بالنسبة لبعض أركان الإسلام .

فقد قيل أنه قد وجد للحلاج بعض الكتب التى تحتوى مثل هذه التأويلات منها : أنه إذا صام الانسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر وأخذ فى اليوم الرابع ورقات هندياء وأفطر عليها أغناه عن صوم رمضان . وإذا صلى فى ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك . وإذا تصدق فى يوم واحد بجميع ما ملكه فى ذلك اليوم أغناه عن الزكاة . وإذا صار إلى قبور الشهداء بمقابر قريش فأقام بها عشرة أيام يصلى ويدعو ويصوم ولا يفطر إلا على شىء يسير من خبز الشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة باقى عمره (١) . ويلاحظ على هذا كله أن من نقله إلينا هو ابن الجوزى السلفى المعروف بكراهيته للتصوف .

أما تهمة الحج فقد قيل أنهم وجدوا له كتابا حكى فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه ، أفرد فى داره بيتا لا يلحقه شىء من النجاسة ، ولا يدخله أحد، ومنع من تطرقه. فاذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام . فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك مايقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم أمرأ ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت ، وقدم إليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه ، فاذا فرغوا من أكلهم وغسل

---

١ – ابن الجوزى – المنتظم ج ٦ ص ١٦٣

أيديهم ، كساكل واحد منهم قميصا ودفع إليه سبعة دراهم ، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج (١) .

وهذا الحج هو ما يعرف باسم « الحج بالتهمة » ولعله كان نوعا من المعراج الروحى الذى يوجد عند أبى يزيد البسطامى فى بعض شطحاته . ويلاحظ أيضا أن الحج الشرعى هو الفرض الوحيد فى الشريعة الاسلامية ، الذى تجوز فيه النيابة ، أى أن ينوب إنسان عن آخر فى أدائه : وقد حاول الوزير بناء على المذهب الحلاجى فى الاستغناء عن الحج ، أن يشبه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة .

وبعد هذه الاتهامات كلها - وبخاصة التهمة الأخيرة - والانتهاء من محاولتنا ربط كل واحدة منها بالأخرى ، التفت أبو عمر القاضى إلى الحلاج وقال له : من أين لك هذا ؟ قال : من « كتاب الإخلاص » للحسن البصرى قال أبو عمر : كذبت ياحلال الدم ، قد سمعنا كتاب الاخلاص للحسن البصرى بمكة ، وليس فيه شيء مما ذكرته . فلما قال أبو عمر كذبت ياحلال الدم ، قال له حامد : أكتب بهذا . فتشاغل أبو عمر بخطاب الحلاج ، فأقبل حامد يطالبه بالكتاب بما قاله ، وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مد حامد الدواة من بين يديه إلى أبى عمر ، ودعا بدرج ورفعه إليه وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلحاحا لم يمكنه معه المخالفة ، فكتب باحلال دمه ، وكتب بعده من حضر المجلس .

ولما تبين الحلاج ما وقع عليه اختيار المجلس ، نطق بقوله المشهور الذى أشرت سابقا اليه والذى يجعلنا ويدعونا إلى أن ننسبه الى المتصوفة السنيين

---

١ - الخطيب البغدادى - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٨

حيث قال : « ظهري حمى ، ودمي حرام ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، واعتقادى الاسلام ، ومذهبي السنة ، وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيده بن الجراح ، ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فالله الله فى دمى » . ولم يزل يردد هذا القول والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس . ورد الحلاج إلى موضعه الذى كان فيه ودفع حامد المحضر إلى الكاتب وأخبره بأن يكتب إلى المقتدر بالله بخبر المجلس وما جرى فيه ، وينفذ الجواب عنه .

وبعد تردد استمر ثلاثة أيام جاء الجواب من الخليفة بأن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله ، وأباحوا دمه ، فليحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة ، وليتقدم إليه بتسلمه وضربه ألف سوط ، فان تلف تحت الضرب وإلا ضرب عنقه . فسر حامد بهذا الجواب وزال ما كان عليه من الاضطراب وأحضر محمد بن عبد الصمد وأقرأه إياه ، وتقدم إليه بتسلم الحلاج ، فامتنع من ذلك وذكر أنه يتخوف أن ينتزع ، فاعلمه حامد أنه يبعث معه أحد غلمانه حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة فى الجانب الغربى ، ووقع الاتفاق على أن يحضر بعد عشاء الآخرة ومعه جماعة من أصحابه ، وقوم على بغال مؤكفة يجرون مجرى الساسة ، ليجعل على واحد منها ويدخل فى غمار القوم . وأوصاه أن يضربه ألف سوط ، فان تلف حز رأسه واحتفظ به وأحرق جثته ، وقال له حامد : إن قال لك أجرى لك الفرات ذهباوفضه فلا تقبل منه ! ولا ترفع الضرب عنه . فلما ركب غلمان حامد مع محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة حتى أوصلوه إلى الجسر انصرفوا ، وبات هنالك صاحب الشرطة ورجاله المجتمعون حول المجلس .

فلما أصبح يوم الثلاثاء لست بقين من ذى القعدة (سنة ٣٠٩ ﻫ) أخرج الحلاج إلى رحبة المجلس وأمر الجلاد بضربه بالسوط ، واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم ، فضرب إلى تمام الألف سوط وما استعفى ولا تأوه . بل لما بلغ ستمائة سوط ، قال لمحمد بن عبد الصمد : أدع بى إليك فإن عندى نصيحة تعدل فتح القسطنطينية ، فقال له محمد : قد قيل لى أنك ستقول هذا وما هو أكثر منه ! وليس إلى رفع الضرب عنك سبيل ولما بلغ ألف سوط قطعت يده ثم رجله ثم يده ثم رجله ، وحز رأسه وأحرقت جثته . ولما صارت رماداً ألقيت فى دجلة ، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر ثم حمل إلى خراسان وطيف به فى النواحى . وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوما . واتفق أن زادت دجلة فى تلك السنة زيادة فيها فضل ، فادعى أصحابه أن ذلك بسببه ، ولأن الرماد خالط الماء . وزعم أصحاب الحلاج أن المضروب عدو الحلاج ألقى شبهه عليه (وهذا الاتجاه يذكرنا بما حدث للمسيح عليه السلام) . وادعى بعضهم أنهم رأوه فى ذلك اليوم بعد الذى عاينوه من أمره والحال الذى جرت عليه ، وهو راكب حماراً فى طريق النهروان ففرحوا به ، وقال لعلكم مثل هؤلاء البقر الذين ظنوا أنى أنا المضروب والمقتول ، وزعم بعضهم أن دابة حولت فى صورته . وكان نصر الحاجب بعد ذلك يظهر الترثى له ويقول : إنه مظلوم ، وإنه رجل من العباد ، وأحضر جماعه من الوراقين وأحلفوا على أن لا يبيعوا شيئا من كتب الحلاج ولا يشتروها (١).

---

١ — الخطيب البغدادى — تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٨ — ١٤١

وبعد : فهذه قصة مصرع الحلاج ومأساته التاريخية التى أثارت القوم وجعلتهم يلتفون حوله ويتمسكون بمبادئه ويثيرون حوله الأساطير المختلفة ولكن بقى أمامنا حتى نستكمل ملامح هذه القصة التاريخيه التى تمثل حلقه هامة من حلقات الفكر الاسلامى التى لا يمكن لنا أن نقلل من شأنها .

بقى أمامنا أن نتتبع الكلمات التى نطق بها الحلاج - الثائر الروحى فى الاسلام - ونقلها - إلينا شهود يوم مقتله . وهذه الكلمات إن صحت من الناحية التاريخية ، فانما ستفسر لنا حقيقة التصوف عند الحلاج ، وتؤكد لنا صدق احواله .

فنبدأ بما حدث بين الحلاج وصديقه الشبلى الذى أنكر حاله نصف انكار أثناء محاكمته . فقد سئل الشبلى عن بعض أقوال الحلاج المشعرة بالربوبية فكان جوابه : « من يقول هذا يمنع » . ولم يكن جوابه هذا إلا مخافة أن يتهم مع الحلاج . هذه الحادثة التى وقعت بينهما سنتبين منها حقيقة موقف الحلاج من التوحيد . فعن ابراهيم بن فاتك قال : لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب ، رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه . ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلى فيما بينهم فقال له : ياأبا بكر هل معك سجادتك ؟ فقال : بلى ياشيخ : قال : افرشها لى . ففرشها فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريبا منه . فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى « لنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » . وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته : اللهم إنك المتجلى عن كل جهة ، المتخلى من كل جهة . بحق قيامك بحقي ، وبحق قيامي بحقك . وقيامي بحقك يخالف قيامك بحقي ،

فان قيامى بحقك ناسونية ، وقيامك بحق لا هوتية . وكما أن ناسونيتى مستهلكة فى لا هويتك (أى الفناء وليس الاتحاد كما يدعى البعض) غير ممازجة إياها ، فلاهويتك مستولية على ناسويتى غير مماسة لها (وهذا يعبر عن نظرية الجبر وليس نظرية الحلول كما يدعى أعداء الحلاج) وبحق قدمك على حدثى ، وحق حدثى تحت ملابس قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على ، حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك وتقربا إليك . فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عنى ماسترت عنهم لما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد ، ثم سكت وناجى سرا . فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم على شيبه . فصاح الشبلى ومزق ثوبه (١)

وقد حرص الشبلى كل الحرص على ألا يبوح بسره فلم يقتل مستخدما مبدأ التقية وكثيرا ما كان يقدم النصح لصديقه الحلاج أن يتستر وراء الرمز وأن يجعل علاقته بربه فى مقام السكر دائما . وهذا المنهج السلبى عند الشبلى يؤكده قوله حين وقف على الحلاج وهو مصلوب : « ألم ننهك عن العالمين (٢) .

ولا شك أن الفترة التى سبقت قتل الحلاج ، أى عندما كان مصلوبا قد شهدت مرحلة من أهم مراحل الطريق الروحى عنده . فقد فاضت نفسه

---

(١) أخبار الحلاج : ص ٧ ـ ٨

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢١

وامتلأ قلبه بحبه لله فنطق لسانه بأجمل العبارات التي لن ننساها على مر الدهور والعصور . فلما صلب الحلاج قال : « إلهي إلهي أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب ، إلهي إنك تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لاتتودد إلى من يؤذى فيك » . بل إنه لما أخرج مشي يتبختر في قيده وهو ينشد ويقول :

نديمي غير منسوب .·. إلى شيء من الحيف
سقاني مثل مايشـ ــــرب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس .·. دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح .·. مع التنين في الصيف

ثم قال « يستعجل بها الذين لايؤمنون بها . والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق » الآية ، ثم ما نطق بعد ذلك حتى فعل به ما فعل .

وثمة رواية أخرى تقول أن آخر كلمة تكلم بها الحسين بن منصور عند قتله وصلبه هي قوله : « حسب الواحد إفرار الواحد له » (١) . فهي عبارة بمثابة إعلان عن شهادة التوحيد الشرعية الاسلامية . والدليل على ذلك أنه ماسمع بهذه الكلمة أحد من المشايخ إلارق له واستحسن هذا الكلام منه على حد قول الخطيب البغدادي (٢) .

وتستمر الحوادث مؤكدة إيمان الحلاج بربه وتوحيده له ، وهذا شاهد إثبات على مانقول . فقد ذكر لنا أبو العباس بن عبد العزيز أنه كان أقرب

(١-٢) الخطيب البغدادي : حـ ٨ ص ١٣١ - ١٣٢

الناس من الحلاج حسين ضرب وكان يقول مع كل سوط : احد ، أحد[١]» .
وهذه الحادثة إنما تذكرنا بما وقع في الصدر الاسلامى الأول . فقد قيل أن ورقة بن نوفل كان يمر ببلال مؤذن الرسول ﷺ وهو يعذب وهو يقول أحد أحد . فيقول ابن نوفل ، أحد أحد الله يا بلال .

أما أبو العباس أحمد بن سهل بن عطاء (ت ٣٠٩ ﻫ)وهو صديق للحلاج وقف بجانبه في محنته، وكان يصوب اعتقاده . فقد سأله الوزير حامد (وهو عدو الحلاج الأول) عن رأيه فى أقوال الحلاج فكان جوابه : « مالك ولهذا، عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم ، مالك ولكلام هؤلاء السادة » . فأمر الوزير بضربه ، فما زال يضرب حتى سال الدم من منخريه وحمل إلى منزله . فقال أبو العباس : اللهم أقتله أخبث قتله ، واقطع يديه ورجليه . ومات أبو العباس بعد ذلك بسبعة أيام(أى قبل الحلاج بخمسة عشر يوما) وقتل حامد بن العباس (الوزير) أفظع قتلة وأوحشها ، بعد أن قطعت يداه ورجلاه ، وأحرق داره ، وكانوا يقولون أدركته دعوة أبي العباس بن عطاء[٢] . وأقول أنا أنه قد نال جزاء ما فعله بالحلاج .

هذا هو موقف أصدقاء الحلاج من الصوفية ، بقي موقف أحد الفقهاء وهو أبي العباس بن سريج (القاضى) فكان إذا سئل عنه يقول : هذا رجل قد خفى على حاله وما أقول فيه شيئا » . ويعطينا الديار بكرى مثالا لهذا الموقف الذى يجب أن يسير على هديه كل مسلم مؤمن قبل أن يطلق أحكامه على غيره

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨

من المسلمين فيقول : « وهذا شبيه بكلام عمر بن عبد العزيز وقد سئل عن علي ومعاويه فقال : دماؤهم قدطهر الله منها سيوفنا ، أفلا يطهر من الخوض فيها ألسنتنا » . ويعلق الديار بكرى على هذا بقوله : وهكذا ينبغي لمن يخاف الله تعالى أن لا يكفر أحداً من أهل القبلة بكلام يصدر منه يحتمل التأويل على الحق والباطل ، فان الاخراج من الاسلام عظيم ، ولا يسارع به إلا جاهل »[1].

وثمة رواية أخرى تعطينا موقفا إيجابيا لابن سريج القاضي والفقيه يختلف عن موقفه السلبي السابق ، فعن ابراهيم بن شيبان قال : دخلت على إبن سريج يوم قتل الحلاج فقلت : يا أبا العباس ماتقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل ؟ قال : لعلهم نسوا قول الله تعالى : « أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله » .

وقال الواسطي : « قلت لابن سريج : ماتقول في الحلاج؟ قال : أما أنا أراه حافظا للقرآن عالما به ، ماهراً في الفقه ، عالما بالحديث والأخبار والسنن ، صائما الدهر ، قائما الليل يعظ ويبكي ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره »[2].

هذه هي الصورة الاسلامية الحقة التي يضعها التاريخ ويصور فيها الحلاج ثائراً من ثوار الفكر الاسلامي في أرقى منابعها ألا وهو الطريق الروحي الذي لم يشهد من قبل شهيدا مثل الحلاج . فان مصرعه ومادار حوله من

---

١ ـ الديار بكرى : تاريخ الخميس حـ ٢ ص ٣٧٩

٢ ـ أخبار الحلاج : ص ١٠٦ ـ ١٠٧

اعتقادات وأساطير ، إنما يذكرنا — على حد قول ماسنيون — بما حدث للمسيح . فقد أدعى هذا المستشرق أن الحلاج قد حقق أسطورة جبل « الجلجلة » على حد قول أحد رجال الدولة التركية لاحدى المسيحيات بلهجة لاتخلو من التهكم ، وذلك لأن المسيح عند المسلمين ، لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب . ومنحنى حياة الحلاج كله ، ومناظر محاكمته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهريا . لكن أكان على شعور بهذا إبان حياته ؟ »[1]

لابد أن تكون الاجابة هنا عل هذا السؤال وفق العقيده الدينية الاسلامية فى تصويرها للمسيح . ولهذا فان إجابتى تختلف تماما عن إجابة ماسنيون التى يقول فيها أن انتظار الحلاج للمسيح « المهدى » والحاكم ليبدو فى مواقفه منذ « نذره » فى مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح حتى النار المقدسة التى أحضئت فى يوم السبت المقدس بمدينة القدس »[2] .

أما الجواب عندى فهو أن الحلاج لم يرض لنفسه أن يكون شبيها للمسيح ، وذلك لعلمه الاسلامى الحقيقى بأنه لم يصلب ولم يقتل ، إذن ، أليس هناك فى الاسلام من يكون نموذجا حيا ومثالا بطوليا يحتذيه الحلاج ويتشبه به ؟ إن هذا هو ماحدث بالفعل ويؤكده ماقاله أحدالشعراء بعدذلك على لسان الحلاج واصفا حاله :

---

١ ـ عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة ص ٩١

٢ ـ المصدر السابق : ص ٩١

أنا الحسين أنا الحـلاج يا فقراء .·. ذوبت سندانهم من عظم برهانى
أنا الذى شاع ذكرى بالملأ الأعلى .·. حلجت قطـنى بتقواى وايمانى
أفتوا على وقالـوا قد طغى وبغى .·. حاشا من البغى لكن صرت ربانى
أصيح فيهم كما صاح الفتى البدوى .·. وأهدم بغداد ماخلى لها أركان
لكن سمعت رجـال الله قائلة .·. فمت شهيداً كما مات ابن عفان
والخضر واقف قبـالى لا يكلمنى .·. والأربعين يقولون هكذا كانى
حتى أتى القطب والأقطـاب تتبعه .·. ثلاثمائة وهم يتلون قرآنى
وهذه قصـة الحلاج قد فرغت .·. هم أحرقوه وكانوا الكل عميان
بعد الصـلاة على المختـار سيدنا .·. خير البرية بعث من نسل عدنان
والمسلمين عليهـم دائمـا أبـدا .·. منى سلام فهم أهلى وجيرانى(١)

وهكذا ـ إلى جانب هذا الدفاع الذى نراه في الأبيات السابقة عن حقيقة التصوف عند الحلاج ومدى ولايته وكراماته وقربه من الله ـ نرى الحـلاج قد أراد ، كما ورد فى البيت الخامس ، أن يموت شهيداً كما مات عثمان بن عفان وهو يقرأ القرآن والمصحف بين يديه ، ولم يمت الحلاج أيضا إلا بعد أن صلى ركعتين وتلى آيات من القرآن . وهذا المقام لانجده إلا عنـد الصوفية الذين وصلوا إلى أعلى مراتب ومراحل الطريق الروحى ، وهو ما يسمى «مقـام التمكين» وهو غير مقام التلوين . فقد أعتبر الصوفية عثمان بن عفان مختصا

---

١ ـ أخبار الحلاج : ص ١٤١ ـ ١٤٤

بالتمكين الذى هو أعلى مراتب التحقيق . والدليل على تخصيصه بذلك وبالثبات والاستقامة ماروى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه، ولم يأذن لأحد بالقتال ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل . وسال الدم على المصحف وتلطخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم » (١) وكذا الحلاج لم يتأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه . وكان يقول مع كل سوط من الألف : أحد ، أحد .

ولم تنته مأساة الحلاج بقتله مصلوبا ، بل استمرت هذه المأساة وتكررت أحداثها فى شخص آخر من أهل الحلاج وهو ولده . وكأن القدر أراد أن يكون شبيها مرة أخرى بالإمام على الذى ابتلى هو وأهل بيته بالقتل وأراقة الدماء . فقد ذكر لنا ابن حجر العسقلانى عن أبى طاهر الديلمى أنه قال : «صار إلى الأمير معز الدولة وهو بالاهواز ، ابن الحلاج الذى قتل عندكم ببغداد ، وكان يدعى ما يدعيه . فقال أنا أرد يدك هذه المقطوعة حتى لا تنكر منها شيئا ، وأرد على كاتبك الأعور عينه الذاهبة حتى يبصر بها ، ثم أمشى على الماء وأنت ترانى . فقال لى الأمير : ماعندك فى هذا ؟ فقلت : يرد أمره إلى . قال : قد فعلت . فأخذته فأمرت بقطع يده فقطعت ، ثم قلت أردد الآن يدك حتى نعلم أنك تصدق . ثم أمرت بعينه فخلعت ، ثم قلت أردد الآن عينك ، ثم أمرت بحمله إلى الماء وقلت امش الآن على الماء حتى ننظر . فلم يفعل من هذا شيئا فألقيناه فى الماء ولم يزل فيه حتى غرق» (٢) .

---

١ ـ السراج الطوسى : اللمع ص ١٧٦

٢ ـ ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان جـ ٢ ص ٣١٥

ولا يفوتني، قبل أن أترك هذه الشخصية الصوفية العالمية، أن أشير إلى نقطة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي، وهي أن الحلاج بحياته كلها بما فيها من سياحة وأسفار وترحال، وبما فيها من شهرة طبقت الآفاق حتى خاف أصحاب السلطان من نفوذه وقوة مريديه فوجهوا إليه تهما عديدة انتهت بمصرعه. أقول أن هذه الشخصية الفذة قد أثرت كثيراً في إظهار فرقة خاصة تكونت في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (أي الرابع الهجري). هذه الفرقة هي «إخوان الصفا» التي يبدو في آرائهم سمات مذهب جماعة مضطهدة، تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر. ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور. ونتبين منه ما كان يختلج في نفوسهم من أمل، وما نادوا به من تسامح وصبر، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم، أو خلاصا وتطهيرا لها، هذه الفلسفة هي دينهم.

وهم ينادون أيضا بأن يكون الواحد منهم مخلصا حتى الموت، إذ أن ملاقاة الموت في سبيل صلاح الأخوان هي عندهم الجهاد الصحيح. وهذا الاتجاه يذكرنا بالمنهج الخاص الذي كان يتبعه الحلاج في شطحاته الصوفية. هذا الأسلوب الإيجابي الذي يظهر في أنه لم يتخذ التقية عنوانا لحياته الروحية. وذلك على الرغم من تحذير معظم الصوفية المعاصرين له في اتباع هذا الأسلوب الخاص. وكان أكثرهم انتقادا له — خوفا عليه وحرصا على حياته — هو أبو بكر الشبلي الذي كان امتدادا للحلاج. ولكن الحلاج فضل الموت مصلوبا على أن يرجع عن مذهبه الايجابي، وليكون الفدائي الأول في الطريق الروحي إلى الله.

يضاف إلى ذلك كله، أن إخوان الصفا كانوا يؤولون الحج إلى مكة

بأنه مثل ضربه الله لطوف الانسان على هذه الأرض ، وأوجبوا على الانسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهده ، فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير حظا من ماله ، وعلى ذى العلم أن يعلم أخاه الجاهل ، غير أن العلم حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا [١]. وهذا كله رأيناه عند الحلاج مما يجعلنى أقول : « إن الحلاج كان أحد هؤلاء الذين مهدوا لظهور هذه الفرقة ، أو بتعبير أدق : كان أحد مؤسسى هذه الطائفة » .

---

١ ـ دي بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٤٢

الفصل السابع

الحلاج بين نظريتى

وحدة الشهود ـ وحدة الوجود

الفصل السابع

الحلاج بين نظريتى

وحدة الشهود ـ ووحدة الوجود

في مجال الحديث عن شخصية الحلاج في التصوف الإسلامى ، وثورته الروحية في الإسلام ، يجب علينا منذ هذه اللحظة أن نحدد موقف الحلاج من نظريتين هامتين لعبت كل واحدة منها دوراً خطيراً فى العالم الاسلامى وهما نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود . الأولى تعبر تعبيراً صادقا عن التوحيد القائم على أساس من الكتاب والسنة ، والأخرى تعبر عن التوحيد تعبيراً عقليا نظريا فجاءت مخالفة تماما للروح الاسلامية وعقيدة المسلمين فكانت فلسفية أكثر منها ذوقية .

فان أقصى ما يصل إليه التصوف السنى الإسلامى فى طريق المعرفة هو شهود الله والتعرف عليه والاتصال المباشر بين العارف وربه والقرب منه . أما التصوف الفلسفى الإشراقى ، فالمعرفة فيه قائمة على أساس نظرية هامة فى الوجود تسمى بوحدة الوجود . وفرق كبير بين هاتين النظريتين فى الفكر الإسلامى . ولما كان هناك من يخلط بينهما ، فيجب علينا أن نميز بينهما تمييزاً واضحا ، وعلينا أيضا توضيح الأسس الجوهرية التى قامت عليها كل نظرية . وقد نرى بعض التشابه فى الأفكار التى وردت عند أصحاب هاتين النظريتين ، إلا أننا سوف نلمح حتما اختلافا حقيقيا فى الغاية التى ينشدها كل منها .

إن الصوفى الذى يعانى حالا أو تجربة صوفيه تصل به إلى مقام الجمع أو وحدة الشهود ، يختلف كل الاختلاف عن هذا الذى لا تتصل أقواله بتجربة صوفية ، بل هى مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما هى عند الصوفية من أهل السنة ، لكن يقصد بها نظرية وحدة الحقيقة الوجودية كما هى عند محيي الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ . أى أن هناك فارقا كبيراً بين من يقول « لا إله إلا الله » وبين هذا الذى يقول « لا موجود على الحقيقة إلا الله ... »

فوحدة الشهود إذن حال ، وليست علما أو اعتقاداً . ولا تخضع لوصف ولا تفسير . وهى أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية وهى الحال التى يسميها الصوفية المسلمون بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع . من أشهر هؤلاء الصوفية رجال عرفوا فى العالم الاسلامى وكانت لهم قدم راسخة فى الطريق الروحى إلى الله من أمثال : أبى سعيد الخراز ، وأبى القاسم الجنيد ، والحلاج وأبى بكر الشبلى . وأصحاب هذه النظرية إنما هم رجال فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله ، فلم يشاهدوا فى الوجود غيره .

أما عن نظرية وحدة الوجود — كما هى عند ابن عربى — فانها لا تعبر عن اتصاله هو بالذات الالهية ولا عن فنائه فى محبوبه ، بل هى تعبير فلسفى وجودى عن وحدة الحق والخلق .

ونضيف إلى هذه الفروق الجوهرية بين النظريتين فروقا أخرى ننبه إليها القارىء . فوحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه وهو اتصال روحى ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما ، وهذا الاتصال الذوقى الصوفى يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق ، بين الله والانسان ، الله الذى

يختلف فى ذاته وصفاته عن الانسان كما جاء فى الكتاب والسنة . ونحن فى ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار بأنه ليس هناك أى شبه على الإطلاق بين الله وما سوى الله . فالمسافة لانهائية بينهما ، فالقرب هنا قرب المعرفة والمحبة فقط لاغير .

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين خارجتين على العقيدة الاسلامية هما الاتحاد والحلول . أى إتحاد الانسان بالله ، أو بتعبير أصدق ، محاولة تأنيس الله أى إعطاء الله صفات البشر والمخلوقات وكل مايفيد التشبيه والتجسيم كما حدث فى عقيدة اليهود . والحلول الذى يعبر عن تأليه الانسان وحلول اللاهوت فى الناسوت كما حدث فى المسيحية . فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق ، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق . أما الاسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا الحلول ، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق لأن الله « ليس كمثله شىء » . وعلى هذا الأساس المتين فى عقيدة التوحيد نستطيع أن نفرق تماما بين نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود ، وعلى هذا الأساس أيضا نستطيع أن نحدد موقفنا من الحلاج دون تحيز أو هوى على الاطلاق .

ولكن كيف وصل التصوف السنى الاسلامى إلى هذه النظرية التى تعبر عن مواجيد الصوفية وأذواقهم وأحوالهم التى ترد عليهم حسب صفاء أوقاتهم ونقاء سريرتهم ؟ لقد أجمع الصوفية المسلمون أن النفس الانسانية هى محل الأخلاق المذمومة . ويعنون بها ماكان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله مثل الكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال. ولذلك فان معالجة الأخلاق فى ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة

الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات على حد قول الحسن البصرى. فسلامة النفس إذن فى مخالفتها ، وبلاؤها فى متابعتها .

ومعرفة النفس عندهم مرتبة لا يتم كمالها إلا بمعرفة الرب ويؤكد ذلك الخبر « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وكذلك الآية « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى » . فان أول مايلزم العبد علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها .

أما القلب – فمثل الروح – محل الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة . ولكن الروح – وهى محل المحبة – أشرف عند الصوفية من القلب الذى هو محل المعرفة . فكأن المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى منزلة من المعرفة . أى أن غاية مايصل إليه الصوفى العارف هى محبة الله له كما عبر عن ذلك معروف الكرخى فى بغداد ورابعة العدوية فى البصرة . ولا بد من تعاون الروح والقلب ليصل الصوفى الحق إلى غايته المنشودة وهى معرفة الله معرفة ذوقية قلبية . إذ المحبة الإلهية وحدها – لا التعقل والنظر – هى الطريق الوحيد المضمون الموصل إلى تلك المعرفة .

فالحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه عنصرا «الذوق» و «النزوع» أى الإدراك الذوقى لماهية المحبوب وهو الذى نسميه المعرفة والإقبال الكلى عليه وهو ما نسميه بالنزوع على حد قول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى . ويؤكد لنا هذا كله منهج الصوفية فى المعرفة بالله . فمعرفتهم ليست وليدة العقل ، وليست علما صوريا . بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس معا . فهى نور يقذفه الله فى قلب من أحبه ، أوهى إشراق الجانب الإلهى فى قلب الصوفى وهو مايسمى بالعلم اللدنى الذى خص به الخضر « وعلمناه من لدنا علما » ، وهو العلم الحضورى الاتصالى الشهودى .

ومعنى ذلك كله أنه عندما يكون الموضوع معروضاً للنظر وترفع الحجب فلابد أن يحصل للنفس إشراق حضورى على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها ، ولا يكون ذلك عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة فى النفس كما يقول أصحاب المعرفة البحثية الاستدلالية الذين يعتمدون على البحث والبرهان لاغير . وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالاشراق تدرك الموضوع الحاضر . ولا تكون قدرة النفس على استحضار الموضوع الا فى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه . والحضور يكون بقدر تسلط النفس على الجسد وقهرها لشهواته وملذاته . ونخلص من ذلك كله أن القهر والمحبة علاقتان تنتظمان المعرفة الصوفية الذوقية الباطنة . ويصبح الصوفية إذن هم هؤلاء الذين صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا من الحق. فاذا تركو كل ما سوى الحق صاروا لامالكين ولامملوكين . ويصير الصوفية هنا هم المصطفين الأخيار والذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون .

ولكن إذا ماورد الانسان حياض المعرفة ، هل يتأتى له أن يعمل ما يخالف الشريعة ؟ هل الباطن وهو المعرفة التى وصل اليها يخالف الظاهر ؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة ؟ للاجابة على هذا كله نقول أن معظم الصوفية قد بالغوا فى تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية، والحصول فى عين القرب عندما يبذلون أنفسهم فى طريق الجهد والمجاهدة ، فيسقطون التكاليف ويرفعونها وينشرون الإباحية . ومعظم أقوال الصوفية الصادقين تدور حول الإهتمام بالشريعة والقيام بالواجبات الدينية . بل أوجسوا خيفة من المبالغة فى التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، فألحوا فى المطالبة بظاهر

الشرع لأنه فى نظرهم هو الباب الموصل إلى علم الباطن . وذلك لأن كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل . والشريعة هى البـاب المؤدية إلى انكشاف المعرفة « وائتو البيوت من أبوابها » . والأساس الذى بنى عليه الصوفية عملهم عند ربطه بعلم الشريعة ، هذا الأساس هو التقوى وهى رتبة بين الخوف والرجاء حيث يسيرا فى أعمال العبد وسائر نيـاته متلازمين مقترنين. فبامتزاج الخوف والرجاء فى نفس العبد والسير على مقتضاهما ينتج الحب لله وحسن العبودية له. قال تعالى : « ولباس التقوى ذلك خير » يضاف إلى ذلك قوله : « إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين » أى يطلبون منا خوفا ورجاء .

وقد أدى مقام الخوف والرجاء عند أبى القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) إلى حالتى القبض والبسط . فإذا قبضه الله بالخوف أفناه عن نفسه ، وإذا بسطه بالرجاء رده على نفسه . ويؤدى هذا أيضا إلى حال الفناء والجمـع والتفرقة . والجمع عنده وعند غيره من الصوفية هو أن يشهـد الحق وإثباته . أما التفرقه فمعناها رؤية الخلق ومشاهدتهم .

ثم نرى مظهراً آخر من مظاهر مشاهدة الحق والفناء فى حبه ويتجلى هذا الحب واضحا فى حال الفناء عن الآلام . فلقد صارت هـذه الحال منذ القرن الثالث الهجرى من المناقب الرئيسية للصوفى الحق . وكان ذلك بفضل الصوفى البغدادى السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٨ هـ وأستاذ الجنيد ، الذى بلغ به مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لمـا أحس بألمه . وإنما يدل ذلك الفنـاء عن الآلام على أن كمال الاستغراق فى حب الله يزيل الاحسـاس

بالنفس بالكلية . بل كان لهذا الحب والعشق دلائله وعلاماته على جسد السرى السقطى الذى أضناه الحب ، فأصبح جسده سقيا دنفا مضنيا كأجهد ما يكون. ولا أدل على صدق السرى فى أنه غرق فى مقام الفناء فى الله نتيجة عشقه له حتى يبس جلده على عظمه من فرط محبته لله ، ليس أدل من هذة الأبيات التى أهداها إلى تلميذه أبى القاسم الجنيد :

ولما إدعيت الحب قالت كذبتنى .·. فمالى أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا .·. وتذبل حتى لا تجيب المناديا

وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى .·. سوى مقلة تبكى بها وتناجيا

وإذا انتقلنا إلى صوفى آخر فاننا نرى مقام الفناء والبقاء يتخذ مرحلة جديدة عند أبى سعيد الخراز المتوفى عام ٢٨٦ه تتسم بطابع المعرفة. ولا شك فى أن الفناء والبقاء من أهم المقامات التى بنى عليها التصوف الاسلامى . بل أن مدار المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة . فان غاية ما ينشده الصوفى العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته ، ويبقى بصفات الحق ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهوده الحق ، ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق ، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذى يظهر كثيراً عند الجنيد والحلاج وأبى بكر الشبلى المتوفى عام ٣٣٤ ه .

إن هذه المرحلة الأخيرة وهى فناء الفاء تتخذ نظرية جديدة عند الجنيد هى نظرية « وحدة الشهود » التى تتصل اتصالا وثيقا باصول التوحيد والمعرفة وذلك عند الرجوع بالتوحيد الصوفى إلى جبلة النفس الانسانية التى يتجلى فى صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من

شوائب البدن وكدوراته . وسند هـذا كله الآية القرآنيـة المعروفة بآية « الميثاق » لقوله تعالى « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظـهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم ؟ قالوا : بلى » . وكل هذا لايتم عند الجنيد إلا على أساس حال الصحو الذى فضله على حـال السكر . فحال الصحو هو أساس الكشف والمعرفة ، وذلك عنـدما يتحقق الصوفي من بقاء ذاته مع فناء صفاته . أما السكر فـلا يؤدى إلى المعرفـة الحقيقية ، بل هو حجاب يحجب النفس عن الكشف والمشاهدة ، لأن السكر هو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات .

أما الحلاج الثائر الروحى فى الاسلام والذى قتله الفقهاء عام ٣٠٩ ه فقد كان أحد هؤلاء الذين فنوا عن حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله . فلم يشاهدوا في الوجود غير الله . وقد فاضت بالحلاج عاطفة الحب فقال فى إحدى شطحاته وصاح في حالة من أحوال جذبه « أنا الحق » ، وقال أيضا « مافى الجبة إلا الله » . ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذى نرى عنده مثل هذه الشطحات . بل إن أبا يزيد البسطامى قد عبر عن شدة وجده قائلا « سبحانى ما أعظم شأنى» ولكن حجة الاسلام الامام الغـــزالى الذى درس التصوف واجتهد فيه وعرف معانيه والذى عالج المسائل الصوفية وحللها وعمق معانيها وربط بينها وبين المعانى الدينية الإسلامية ــ وكان رائده في ذلك الحارث المحاسبي حامل لواء التصوف السنى ــ فقد ذهب إلى تأويل هـذه الشطحات بما يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية ، وصبغها بصبغة مذهب أهل السنة . وحملها كلها على محامل حسنة وأولها على أنها من فرط المحبـة وشدة الوجد . فقد اتفق العارفون بعد عروجهم إلي السماء الحقيقة على أنهـم لم يروا فى الوجود

إلا الواحد الحق . وصار لهم ذلك حالا ذوقيا ، فانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكرا دفع دونه سلطان عقولهم . وكلام العشاق في حالة السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله في أرضه ،عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ، وهو ماتكلمت عنه كثيرا وأسميته الاتصال الذى تقوم عليه فنظرية وحدة الشهود . ومثال ذلك ماقاله الحلاج العاشق في حال فرط عشقة :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ∴ نحن روحان حللنا بدنا

فاذا أبصرتنى أبصرته ∴ وإذا أبصرته أبصرتنا

فالحلاج إذن ـ وهذا ما نتمسك به ولا نحيد عنه مطلقا ـ من أنصار وحدة الشهود ومن المؤكدين لها بشطحاته وسكراته وثوراته الروحية التى لامثيل لها فى تاريخ التصوف الإسلامى . بل يعتبر الحلاج هو خلاصة كل هذه الجهود المتضافرة . أى جهود الصوفية ومجاهداتهم حتى وصل التصوف إلى نظرية هى حال ذوقية أوتجربة صوفية خاصة بكل صوفى حسب الأحوال التى ترد عليه في وقت دون وقت آخر . وذروة ماوصل إليه هذا الجهد هو هذه الشطحات التى نراها عندالبسطامى والحلاج والشبلى الذى أصيب بالجنون لكثرة سكره وفنائه وفرط محبته لله ، وذلك لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته . ومثل هذه الشطحات هى من النوع الذى ينتظمه موضوع المحبة

وما ينشده الصوفى من غاية عظمى فى دنياه ، ومن فناء فى ذات الله المنفردة بالبقاء .

أما عن نظرية وحدة الوجود الفلسفية التى تنبع من الاتحاد والحلول فقد بدأت من حيث انتهى إليه التصوف السنى . وتفسير ذلك أن المتتبع لأقوال محى الدين بن عربى قد يتراءى له أن هناك شبها كبيرا بين جوانب هذه النظرية الفلسفية فى حقيقة الوجود وبين الجوانب المختلفة التى رأيناها فى نظرية وحدة الشهود الصوفية الروحية . ومما لاشك فيه أن نظرية وحدة الوجود تعلق فى أذهاننا مقترنة باسم محى الدين بن عربى . وربما كان هناك من سبقه فى هذا المجال من أمثال إبن سبعين وأبى الحسن الششترى . إلا أن ابن عربى قد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والغنوصية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودى السكندرى . كما أنه انتفع بمصطلحات الاسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الاسلام المتقدمين عليه . وهكذا كان إبن عربى يعتمد على كل مصدر يحقق أهدافه ويؤكد فلسفته الصوفية مهما كان نوعه حتى ولو كان مخالفا للعقيدة الدينية الاسلامية . فقد صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديدا يتفق مع روح مذهبه العام فى وحدة الوجود الذى نجده على وجه الخصوص فى كتابه الذى حققه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى « فصوص الحكم » .

وتفسير ذلك كله أن نظرية وحدة الوجود جمعت رأى أفلاطون فى المثل

المعقولة ، ورأى الاسكندريين والاشراقيين في الفيض والصدور والانبثاق. ويتلخص مذهب الصدور عند الاشراقيين من أمثال أفلوطين والمشائين من أمثال الفارابي وابن سينا في أن الواحد أو الله أو الحق أو واجب الوجود ، يوجد مخلوقا سواه ولكنه شبيه به . لان ذلك من صفات كماله دون أن يخسر شيئا من ذاته . وقد دعا الاشراقيون هذا الكائن الأول أو المعلول الأول بالعقل الأول وجعلوا له دورا خاصا يلعبه في إدارة شؤون الكائنات . وهو واجب الوجود بعلته ، وممكن الوجود بذاته . فاذا تأمل أو تعقل علته أى الله أوجد عقلا ثانيا ، وإذا تامل في ذاته أوجد فلكا مركبا من روح وجسد يسبح في الفضاء. الروح عندما يتعقل ذاته واجب الوجود بعلته ، والجسد إذا تعقل ذاته ممكنا بدون علته . ثم يفعل العقل الثانى ما فعله الأول ، إلى أن تبلغ الموجودات العقلية أو العقول المفارقة أو الملائكة كما يدعوهم رجال الدين ، أحد عشر مخلوقاً عند البعض وعشرة عقول عند المشائين . ثم تنتقل السلسلة الوجودية إلى العالم الذى تحت فلك القمر. وهناك فى القمر تبدأ الأجناس والأنواع المعدنية والنباتية والحيوانيـة والإنسانية التى تظهـر وتتشعب فى العـالم الحسى الى أن تصبح أجزاء وأفراداً .

فليست نظرية وحدة الوجود خارجة عن نطاق الفلسفة الاشراقية . وابن عربى عندما يتكلم عن حدوث العالم أو قدمه وعن أول الموجودات ، يعمد إلى طريقة تجمع بين الألفاظ الوضعية التى اتفق عليها المتفلسفون وعلماء الكلام وبين التعابير والصور الشعرية التى امتاز بها عن سواه . ويعتقد أن أول موجود صدر عن الواحد حسب الطريقة الاشراقية هـو جوهر بسيط روحانى فرد ،

يسميه الباطنيون «الإمام المبين» وتسميه السنة «العرش» ويدعوه الاشراقيون «بمرآة الحق أو بالعقل الأول» . وقد كان هذا الجوهر سببا لإيجاد كل ما في العالم من كائنات .

ونجد لكل هذا الكلام نظيرا فى كتب ابن عربى فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى . وهو لا يقصد بالكلمة المحمدية محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى يعتبرها أكمل مجلى خلق ظهر فيه الحق ، بل يعتبره الانسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصا لبعض الاسماء الإلهية التى هى أرباب له ، فان محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الاسماء ، وهو الاسم الأعظم الذى هو الله . ولهذه الحقيقة المحمدية التى هى أول التعينات أو أول المخلوقات وظائف أخرى عند ابن عربى . فهى من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هى النور الذى خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء . أو هى العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه فى حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهى فى صور الوجود . ولعل أصدق تعبير لهذا التجلى هو هذا الحديث القدسى الذى يروى عن الرب عز وجل قوله «كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى» . والحقيقة المحمدية أيضا هى صورة كاملة للانسان الكامل الذى يجمع فى نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقى والحقيقة الانسانية . ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه وكذلك قطب الأقطاب . وهذه النظرية عند ابن عربى تشبه إلى حد كبير ما وضعه المسيحيون من نظريات فى

الكلمة أو في طبيعة المسيح ، أو حتى النظريات اليهودية أو الرواقية أو اليونانية التي تاثرت بها النظرية المسيحية .

والمبدأ الأول الذى يعبر عن مذهبه وتدور حوله كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى ، هى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها واسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات. فاذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلنا هى «الحق» ، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها واسمائها أى من حيث ظهورها فى المخلوقات قلنا هى الخلق أو العالم . فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات . ولهذا وصف الحق باضداد وعرف بها وذلك كما قال ـ لأول مرة ـ أبو سعيد الخراز بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » . وقد عبر ابن عربى عن وحدة الحق والخلق ، لا عن وحدته هو بالذات الالهية ولا عن فنائه فى محبوبه فيقول :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا .·. وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
جمع وفرق فان العين واحدة .·. وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

وهكذا عندما يتكلم ابن عربى عن خلق العالم ، فانه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه فى زمان معين ، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور .

ولكن ما هو الأساس الذى قامت عليه هذه النظرية الخطيرة فى الفكر الإسلامى ؟ لقد اقتضت هذه النظرية عند ابن عربى أن يؤمن بفكرتى التنزيه

والتشبيه معا في وقت واحد . فنظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين ، سمى الأولى تنزيها والأخرى تشبيها . ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحيانا ، ويعكس الأمر أحيانا أخرى حسب مقتضيات أحواله . فهو في موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ، ويجعلنا نقول أنها وحدة وجود مادية . ودليلنا على ذلك قول ابن عربى بأن الحق هو المسمى بأسماء المحدثات . ومثل قوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر الذى تكلموا عنه ، وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله .

وعلى هذا الأساس فان صفتى التشبيه والتنزيه هما صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الاكتفاء باحدهما عن الأخرى . ومعنى ذلك أن ابن عربى عندما ينزه الله ينظر إليه من جهة ذاته . فالحق واحد فى ذاته . وإذا نظر ابن عربى إلى الحق من جهة صفاته أى الكثرة البادية فى العالم فانه يميل إلى فكرة التشبيه وذلك عند سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية .

ولكن هل معنى ذلك أن ابن عربى لم يتنبه إلى جانب آخر فى نظريته يقترب فيه من العقيدة الاسلامية وحتى لا يتهم بالكفر والإلحاد والزندقة ؟ الواقع أنه لم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية فى الوجود العام . بل هو قد غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجوديه حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . وذلك كله على العكس من الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هى كل ماله وجود وكل ماله حقيقة .

إذن المادية التي نجدها عند ابن عربي في نظريته تختلف عن مادية ديمقريطس حين اعتبر الوجود كله ما هو إلا مجموعة من الذرات تجتمع وتنفصل تلقائيا . وذلك لأن ابن عربي صاحب عقيدة دينيـــة سماوية لا يستطيع التخلص منها نهائيا .

كيف نرتاد حياض المعرفة ؟ ماهو الطريق إلى الله ؟ هنا يستشهد ابن عربي بنفس الحديث الذي رأيناه عند أصحاب نظرية وحدة الشهود . ولكنه يستغل هذا الحديث بطريقة فلسفية عقلية ، لا ذوقية ولا كشفية وهو حديث الرسول : «من عرف نفسه فقد عرف ربه . ويفسره ابن عربي على أن الانسان يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار مايجهل من نفسه . وذلك لأن نفسه هي المظهر الخـارجي لربه ، أو هي المرآة التي يتجلى فيهـا ربه فيراه ويدركه . فمن عرف نفسه عرف ربه ، أي عرف الحق الظـاهر في نفسه ، ويعرف أيضا ذلك الأصل في نفسه . وذلك لأن لكل جزء من أجزاء العالم أصلا من الذات الالهية .

وعلى أساس هذه النظرة جعل ابن عربي الحب الالهي مبدأ عاما يسير عليه الوجود بأسره . وهو حنين الحق إلى الخلق ، أي حنين الكل إلى جزئه ، والأصل إلي فرعه . ثم هناك حنين الخلق إلى الحق الذي يمثل حنين الفرع إلى أصله ، والجزء إلى كله . وإن كان هذا في الحقيقة حنينا للحق إلي نفسه في صورة الخلق المتعين . وتأكيد ذلك ماجاء في الحديث القدسي عندما قال تعالى : كنت كنزاً مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » .

ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان . فابن عربي لايدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخلعوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . أما إله متصوفة وحدة الوجود الفلسفية فهو إله لاصورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل مايعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل مايحب . إن العارف

الكامل — في نظره — هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه ، فأينما تولوا فثم وجه الله ، قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » . أى أنه قد حكم وقدر أزلا أن الناس لا يعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتهم .

فمنطق مذهب وحدة الوجود يقضى قضاء تاما على كيان أى دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الحقيقى الدقيق . فابن عربى يقيم دينا جديداً على أنقاض ظاهر الشريعة . هذا الدين الجديد — في نظره — أعمق فى روحانيته ، وأوسع في أفقه ، وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين . ومن هنا نجد ابن عربى — وقد يكون متأثرا بالحلاج وهذا مجرد احتمال فقط لا ضرورة فيه على الاطلاق — قد أعلن أن الأديان جميعها لها أصل واحد . ولا فرق بين دين ودين آخر مهما كان منزلا أو غير منزل ، وذلك لأنه يدين بدين الحب فأنشد قائلا :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى ∴ إذا لم يأت دينى إلى دينه دان
ولقد صار قلبى قابلا كل صورة ∴ فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ∴ وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ∴ ركائبه فالحب دينى وإيمانى

فالجميع يعبدون الله فى صورة مختلفة ، وذلك لأن المقصود واحد عندهم

فالله متجلى فى جميع الصور . وهنا نرى ابن عربى يعتمد على نظرية الحلول المسيحية أى حلول الله فى جميع الكائنات . وفرق كبير بين وحدة الأديان عند الحـــلاج ووحـــدة الأديان عند ابن عربى . فالحـــلاج قد أقام فكرته على أساس من مقولة الجبر ، بمعنى أن كل إنسان قد فرض عليـــه عقيدته التى يؤمن بها فلا إختيار له .أما ابن عربى فقد أقام فكرته على أساس نظرية وحدة الوجود .

وهكذا ، فان نظرية وحدة الشهود تختلف تماما عن نظرية وحدة الوجود . وقد عرضنا لأوجه الخلاف بينهما لنحدد موقفنا من الحلاج : إما أن نجعله صوفيا مسلما يقيم تصوفه على أساس من الكتاب والسنة فيؤمن بوحدة الشهود ، وإما أن تجعله متصوفا فلسفيا يؤمن بالحلول والاتحاد فيستحق تهمة الكفر والالحاد. فوحدة الشهود تعبير للاية القرآنية : «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ،وهذا القرب هو بمنزلة الفضل والكرامة من الله ومحبته لعباده الذين يسألونه فيجيبهم « وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعانى » . فالمسافة بعيدة المدى بل هى لامتناهية بين الإنسان والله من حيث الطبيعة . فلا يرقى الإنسان إلى مرتبة الله ، والإله لا يتنزل الى مرتبة الإنسان .

أما نظرية وحدة الوجود فقد قاربت أن تؤمن بل هى آمنت بامكان إتحاد الناسوت باللاهوت ، وحلول اللاهوت فى الناسوت . وما ذلك إلا لأن الكائنات جميعها ليست إلا صور ومجالى لله التى تعبر عن صفات الجمال

والجلال التى نراها بادية فى العالم ، وما هى إلا صفات للحق حين ظهورها فى الخلق .

وإنى أترك للقارىء حرية تحديد شخصيه الحلاج ووضعه فى المكان المناسب له ، وذلك بعد أن كشفنا حقيقة تصوفه وثورته الروحية فى الاسلام .

خاتمة الكتاب

لم يصل التصوف الاسلامى إلى هذه المرحلة الحاسمة من مراحل الطريق الروحى عند الحلاج ـ الثائر الأول فى التصوف الاسلامى ـ إلا بعد أن قطع شوطاً كبيراً ، وبعد هـذه المجهودات المضنية التى ظهرت عند صوفية الاسلام عامة ، ومدرسة بغداد على وجه الخصوص . هذه المرحلة الحاسمة عند الحلاج هى أمنيـة كل صوفى وهى سدرة المنتهى فى الطريق الروحى ، التى تعرف باسم « عين الجمع » أو « فناء الفناء » التى تقوم عليها نظرية وحدة الشهود .

هذه المجهودات الروحية التى سبقت الحلاج تظهر بوضوح عند أبى سعيد الخزاز الذى أجمع المؤرخون أنه أول من تكلم فيعلم الفناء والبقاء وسيد من تكلم فيهما . ومقام الفناء والبقاء من أهم مقامات التصوف ، بل إن مـدار المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة التى تشير أول هذه المعانى إلى جانب أخلاقى هام ، وهو فناء العبد عن صفاته المذمومة وبقائه بالصفات المحمودة ، ثم فناء العبد عن نفسه وصفاته وبقائه بصفات الحق وهى مرحلة متوسطة . ثم تجىء المرحلة الأخيرة وهى أهم مراحل الطريق الصوفى الذى ينشده معظم الصوفية وهى فناء العارف عن صفات الحق بشهوده الحق .

ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق ، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذى يظهر بوضوح أيضا عنـد أبى القاسم الجنيـــد سيد طائفة الصوفية .

فمن مقـام الفناء والبقاء عند الخراز إلى نظرية هامة وهى نظرية وحدة الشهود عند الجنيـد . ومن تطوير المعانى الروحية لبعض أركان الشريعة الإسلامية والخروج التام عن حدود الفقه الجامدة الجافة التى أريناه عند الخراز

فى فرض الصلاة ، وعند الجنيد فى فرض الحج . هذا الاتجاه الجديد عندهما أعطى فرصة للحلاج الذى يمثل قمة الطريق الروحى فى الاسلام ، أن يجعل لأركان الاسلام جميعها معانى روحية جريئة لا نجدها عند الصوفية الآخرين كما لمسناه على صفحات هذا الكتاب .

هذه التعاليم الجديدة التى أدخلها الحلاج فى شريعة الاسلام هى محاولة من جانبه أن يجعل من الدين الاسلامى ، دينا إسلاميا عالميا . وهى محاولة جعلته أيضا لا يفرق بين عصيان فرعون وإيمان موسى ، وجعلته لا يفرق بين الأديان السماوية المختلفة وذلك لأن الجميع ينشدون شيئا واحداً . وهم فى ذلك محقون لأن الاختلاف لابد أن يكون اختلافا فى الاسماء والألقاب، والمقصود فى الجميع لا يختلف : ويظهر أثر ذلك كله عند الحلاج فى نظريته الجريئة ، وهى نظرية « الحقيقة المحمدية » التى نتبين فيها رأيه الأساسى فى توحيد مضمون العبادة عند بنى الإنسان فى روحها وحقيقتها وذلك بالرجوع إلى الأصل الملائكى للانسان . ولهذا فان الحلاج لا يقسو على إبليس ، بل يشفق عليه فى رفضه السجود لآدم . بل حاول أيضا أن يقارن بين منزلة إبليس إمام الملائكة ، ومنزلة محمد إمام الناس . وكل هذا إنما ينبثق من نظرية جديدة عند الحلاج وهى « نظرية الجبر » فالكفر والإيمان كلمتان جرتا فى الأزل وليس للعبد يد فيهما .

هذه الاتجاهات الجديدة التى نراها عند الحلاج والتى تمثل جرأة بالغة ـ أدت إلى مصرعه ـ لم تظهر إلا على أساس استعداد خاص كان موجوداً عنده منذ البداية لم يتنبه له كل المؤرخين ـ وهو استعداد لم يوجد عند أحد من

الصوفية . فأننا نعلم أن معظم الصوفية قد اتخذوا مذهبا معينا في الفقه . أمّا الحلاج فقد رفض أن يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة، وإنما أخذ من كل مذهب أصعبه وأشده. هذا الاستعداد جعله لا ينتقد التسميات المميزة بين المذاهب الدينية . ثم جعله ينظر إلى أشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الالهية التي تنطوى عليها ، ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أي « الصيهور » .

وربما أدى هذا كله إلي ظهور فرقة « إخوان الصفا » التي تكونت في القرن الرابع الهجرى كما ذكرنا من قبل على صفحات الكتاب، ولكن الخطورة لا تقف عند هذا الحد . بل إنني أرى أن الاتهمات المختلفة التي وجهت إلى الحلاج فجعلته شهيداً للتصوف ، وهذه الأساطير المختلفة التي انتشرت حول شخصية الحلاج سواء قبل قتله أو بعده، إنما أدت إلي انتشار تعاليم الحلاج بصورة مبالغ فيها تماما، بل وأدت إلى تحريف شديد لحقيقة الحياة الروحية عند هذا الثائر الروحي في الاسلام . كل هذا أدى إلى ظهور فرق حديثة في الاسلام لا تمت إليه بصلة .

فقي بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الأمامة الذى تؤمن به طائفة من الاثنا عشرية من الشيعة . فقد اعتقد « ميرزا على محمد » الشيرازى الذى ولد سنة ١٨٢٠ م فى نفسه أنه يؤدى رسالة سامية فوق مستوى البشر . وأن أداءها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي

للاسلام والتحقق الكامل لرسالته العالمية . وبعد أن اقتنع بأنه الباب الذى أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التى « للامام المستور الذى يعبد المصدر الأعلى لكل حقيقة وهداية » سرعان ماجال فى روعه أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذى يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم إختفائه عن الأنظار ، وقد رفع الله قدره على إمام الوقت اقتصادا فى مراحل التطور الروحى واختصاراً المراتب الهداية . واعتقد أنه المهدى الجديد الذى لا بد من ظهوره على وجه التحقيق حوالى نهاية الألف الأولى من السنين بعد ظهور الامام الثانى عشر (٢٦ هـ - ١٢٦٠ هـ).وقد دعا الباب أتباعه ومريديه إلى بغض الملا (وهو الاسم الذى يطلق على علماء الدين فى فارس) ، بسبب نفاقهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا . ولم يدخر وسعا فى أن يرفع الوحى المحمدى درجة نحو النضوج والكمال . ففسر الجزء الأكبر منه تفسيرا مجازيا ، ولم يعن بفرائض الاسلام وشرائط طهارته التى أدعى أنها مرهقة وأبدل جزءاً منها بغيرها على حد قول المستشرق اليهودى جولد تسيهر الذى يرى أن « الباب » قد أدخل فى نطاق إصلاحاته الدينية قواعد تبنى عليها الحياة الاجتماعية ، لأنه ليس مصلحا دينيا فحسب ، وإنما هو فى نفس الوقت مصلح إجتماعى ، بل أنه يعتبر نفسه الممثل الشخصى الحقيقى للانبياء السابقين والمعبر عن رسالتهم - وهى فكرة ترجع فى أصلها إلى الغنوصية وجاءت بها الفرق المسيحية التى خرجت على الكنيسة قبل ظهور الإسلام . فقد أعلن كذلك أن هذا التجلي للروح الالهى الذى

تجسد في شخصه لهداية أهل عصره سوف يتجدد في المستقبل [١].

ثم يظهر تلميذ « الباب » وهو رسول آخر إلتف حوله أغلبية البابيين ، هذا الرسول الآخر هو « بهاء الدين » الذى رغب بعد سنة ١٨٦٠ م أن يبادر إلى تحقيق المرحلة التالية فى النظام الدورى التعاقبى . فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذى بشر به أستاذه والذى يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال ، وقد فضل بهاء الله أن يتسمى باسم « المظهر » أو « منظر الله » الذى يجتلى فى طلعته جمال الذات الالهية ، والذى يعكس محاسنها كصفحة المرآة . وهو نفسه « جمال الله » الذى يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض ، كما يتألق الحجر الكريم المصقول . وبسبب نزعته العالمية ، حسن لمريديه وأتباعه أن يعنوا بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبعث البعوث التى تقوم بالدعوة إلى الديانة العالمية ونشرها ، وهى الديانة التى ينبغى أن تجمع شمل الانسانية وأن تنتظم جميع الأمم . وعلى هذا الأساس نبذ « بهاء الله » كل القيود الدينية الاسلامية وغيرها :

فقد ألغى بجرة قلم القيود التى يفرضها الاسلام على معتنقيه ، وقرر لأتباعه أن فى إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشرى السليم . وذلك لأن البهائية ترى أن الشريعة الاسلامية قد انقضى عهدها إنقضاء تاما وبطل مفعول أحكامها ، وأحلت البهائية مكانها أوضاعا جديدة للصلوات والعبادات . فنسخت صلاة الجماعة بمراسمها الخاصة (التى يحرص عليها الاسلام كل الحرص) وأمرت الناس بالصلاة فرادى ، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المكان

---

(١) ـ جولد تسهير : العقيدة والشريعة ص ٢٤١ - ٢٤٣

الذى يقيم فيه ذلك الذى جعله الله مظهرا من مظاهره . فاذاما غير مكانه ، تحركت معه القبلة حتى يستقر (١)

ويجب ألا يخفى علينا - مطلقا - الهدف الحقيقى الذى رمى إليه هـذا المستشرق اليهودى « جولد تسيهر » من أقواله السابقة التى أوردتها كما هى مذكورة فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الاسلام » دون تحريف أو تبديل حتى نستطيع إرجاع الحق إلى نصابه ، وتصحيحا للاوضاع التى قلبها هؤلاء المتشرقون رأسا على عقب ، وما ذلك إلا ليهدموا الدين الاسلامى والوحدة الاسلامية . ويظهر ذلك بوضوح فى هذا المدح والثناء الذى يقدمجولدتسيهر للباب والبهاء .

ولاشك أن سر هذه الكتابة المتحمسة لدى هذا المستشرق اليهوى وبخاصة عن البهاء إنما كان لأن البهاء يعترف بالعهد القديم إعترافا كاملا . ثم إن البهاء قد بشر بقيام دولة إسرائيل ، وأن اليهود سيحكمون العالم ، ثم ذهب البهاء إلى عكا حيث عاش فيها . والبهائيون يعيشون فى ظل إسرائيل رعايا مخلصين لها . ونحن نؤكد أن هذه الجمعيات السرية التى تنتشر فى أماكن مختلفة من العالم وبخاصة الماسونية التى نبعت من البهائية أو هى إمتداد لها هى من صنع الصهيونية للقضاء على الديانات السماوية وبخاصة الاسلام والمسيحية .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٤ - ٢٤٧

وقد انبثقت هذه الاتجاهات الخطيرة فى الاسلام نتيجة للأفكار الجديدة التى وجدناها عند الحلاج والتى فهمت فهما خاطئا. فلقد كان غرضه الحقيقى من ورائها أن يجعل من الإسلام دينا إسلاميا عالميا ، وأن يرتفع بمعانيه إلى قمته الروحانية. وأقول أيضا ومؤكداً أن مصرع الحلاج وما سبقه من اتهامات وأساطير قد فتح ثغرة فى الاسلام أتاحت فرصة لأعدائه أن ينفذوا منها لهدمه والقضاء عليه ، ولا ذنب للحلاج فى ذلك ، ولكن الاسلام مازال بخير ولن يستطيع أعداؤه النيل منه مهما حاولوا . فهذه النظريات التى شاعت فى القرون الحديثة عند اثنين من رجال الشيعة الإمامية أخذا بأراء الحلاج وحاولا تصويرها فى صورة غنوصية شيعية غالية . أولهما هو « ميرزا على محمد » الذى أنفصل عن المذهب الأمامى الاثنا عشرى تحت ظروف مريبة ، وأعلن نفسه بابا فأقام ثورة يريد بها أن تكون شبيهة بثورة الحلاج ، ولكن شتان ما بين الثورتين وقد قتل هو الآخر كما قتل الحلاج وعلى طريقته . ثم نجد البهاء الذى استخدم كل الغنوصيات السابقة وأعلن نظرية الحلول وأن روح الإله مجسمة فيه. فقال بأنه مظهر الحق . وقد أبطل شعائر الحج الاسلامى ورفع الشريعة المحمدية وقد اعترف البهاء بالأديان السابقة جميعها ، المنزلة وغير المنزلة . وقدس « زرادشت » و « مانى » وهاجم الاسلام أشد هجوم على العكس من الحلاج الذى مجد الاسلام وبخاصة فى نظريته الشهيرة باسم « الحقيقة المحمدية » .

يضاف إلى ذلك أن أن الباب كان غنوصيا قاتما ، وكان يتعاطى الأفيون واتصل بالقيصرية الروسية للقضاء على الاسلام فى إيران . أما البهاء فكان حشاشا آخر من هؤلاء الحشاشين الذين أساءوا إلى الاسلام شر إساءة خرجوا

به عن جادة الحق والصواب . وكان أداة فى يد « براون » جاسوس الانجليز فى إيران. ثم أصبح البهاء جاسوس الانجليز فى قونيته وعكا. ومازالت دسائس الأعداء مستمرة لا تكل متخذة صورا متعددة آخرها هذه الماسونية التى تتبناها الصهيونية والتى أثرت على كبار الساسة فى أوربا وغيرها من الدول التى تقع تحت النفوذ اليهودى الصهيونى .

فهرس المراجع

١ ـ ابن تقي الدين السبكي (أبو نصر عبد الوهاب) : طبقات الشافعية الكبرى ، الطبعة الأولى القاهرة

٢ ـ ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي) : تلبيس ابليس أو نقد العلم والعلماء ، ط القاهرة ١٣٤٠ هـ

٣ ـ » » صفة الصفوة ، ط الهند ١٣٥٥ هـ .

٤ ـ » » المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ط حيدر آباد ١٣٥٧ هـ

٥ ـ ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي) : لسان الميزان ، ط الهند ١٣٣٠ هـ .

٦ ـ ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد) : المسند ، شرح أحمد محمد شاكر ، ط القاهرة ١٩٤٧ .

٧ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، ط القاهرة ١٩٥٧ .

٨ ـ ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) : وفيات الأعيان ، تحقيق محمد محي الدين ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٩ ـ ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري) : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ، تحقيق هـ . ريتر ، ط بيروت ١٩٥٩ .

١٠ ـ ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع) : الطبقات الكبير ، عنى بتصحيحه وطبعه د. أوجين متوخ بريفات دوتسنش ، ط ليدن ١٣٢٢ هـ .

١١ ـ ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط القاهرة ١٩٥٨ .

١٢ ـ ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحى) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ط القاهرة ١٣٥٠ هـ.

١٣ ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) : عيون الأخبار ، ط ، القاهرة .

١٣ ـ ابن قيم الجوزيه (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي) : طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ط القاهرة

١٥ ـ ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل بن عمر) : البداية والنهاية ، ط القاهرة ١٣٥٧ .

١٦ ـ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) : لسان العرب ، ط بيروت ١٩٥٦ .

١٧ ـ ابن النديم (محمد بن اسحق) : الفهرست ، ط القاهرة .

١٨ ـ أبو الحسن علي ابن اسماعيل الأشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين ، ط القاهره ١٩٥٠ .

١٩ ـ أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري . صحيح مسلم ، ط القاهرة ١٣٣٤ هـ .

٢٠ ـ أبو داود السجستاني (سليمان بن الأشعث) : صحيح سنن المصطفى ، ط القاهرة .

٢١ ـ أبو سعيد الخراز : الطريق إلى الله أو كتاب الصدق ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، ط القاهرة .

٢٢ ـ أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ط القاهرة ١٩٥٣ .

٢٣ ـ أبو العلا عفيفى (دكتور) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام . ط الاسكندرية ١٩٦٣ .

٢٤ ـ أبو مظفر الاسفرايينى : التبصير فى الدين ، تعليق محمد زاهد الكوثرى ، ط القاهرة ١٩٤٠ .

٢٥ ـ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٢٧ ـ أبو نصر السراج الطوسى : اللمع ، تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، ط القاهرة ١٩٦٠ .

٢٨ ـ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء القاهرة ١٩٣٢ .

٢٩ ـ أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ط القاهرة ١٩٥٧ .

٣١ ـ آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٣٢ ـ إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام ط القاهرة ١٩٢٧ .

٣٣ ـ الترمذى (أبو عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمى) : صحيح الترمذى ، شرح أبو بكر بن العربى ، ط القاهرة ١٩٣٤ .

٣٤ ـ تقى الدين بن تيميه : مجموعة فتاوى ، ط القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣٥ ـ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : كتاب الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط القاهرة .

٣٦ جبور عبد النور : التصوف عند العرب ، ط بيروت ١٩٣٨ .

٣٧ ـ جولد تسيهر (أجنتس): العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وآخرين .

٣٨ ـ جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن ، ترجمة د. على حسن عبد القادر ، ط القاهرة ١٩٤٤ .

٣٩ ـ حسن السندوبى : أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالاسكندرية ، ط القاهرة ١٩٤٤ .

٤٠ ـ الخطيب البغدادى (الحافظ أبو بكر أحمد بن على) : تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، ط القاهرة ١٩٣١ .

٤١ ـ دائرة المعارف الإسلامية ، مادة تصوف ، المجلد الخامس ، الترجمة العربية

٤٢ ـ الديار بكرى (حسين بن محمد بن الحسن) تاريخ الخميس ، ط القاهرة ١٣٠٢ هـ .

٤٣ ـ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمـــة د . أبو ريدة ، ط القاهرة ١٩٥٤ .

٤٤ ـ الذهبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قلباز) : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى ، ط القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٤٥ ـ الشعرانى (عبد الوهاب بن أحمد بن على) : الطبقات الكبرى ، ط القاهرة

٤٦ ـ طه عبد الباقى سرور : الحـــلاج شهيد التصوف الاسلامى ، ط القاهرة ١٩٦١

٤٧ ـ طه عبد الباقى سرور : من أعلام التصوف الاسلامى ، ط القاهرة ١٩٥٦

٤٨ ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شخصيات قلقة فى الإسلام ، ط القاهرة ١٩٤٦

٤٩ ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩

٥٠ ـ الغزالى : مشكاة الأنوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفى ، ط القاهرة ١٩٦٤

٥١ ـ فخر الدين الرازى : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة وتحرير على سامى النشار ، ط القاهرة ١٩٣٨

٥٢ ـ القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) : الرسالة فى علم التصوف ، ط القاهرة .

٥٣ ـ كامل مصطفى الشيبى (دكتور) : الصلة بين التصوف والتشيع ، ط بغداد ١٩٦٣

٥٤ ـ الكلاباذى (أبو بكر محمد بن اسحق البخارى) : التعرف لمذهب أهل التصوف نشر وتصحيح آرثر جون آربرى ، ط القاهرة ١٩٣٣ .

٥٥ ـ ماسنيون : ديوان الحلاج ، المجلة الآسيوية عدد يناير ـ مارس ١٩٣١
٥٦ ـ ماسنيون وكراوس : أخبار الحلاج ط باريس ١٩٣٦
٥٧ ـ محمد على أبو ريان (دكتور) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، ط القاهرة ١٩٥٩
٥٨ ـ محى الدين بن عربى : فصوص الحكم ، بقلم وتعليقات د. عفيفى ، ط القاهرة ١٩٤٦
٥٩ ـ نيكلسون (رينولد ألن) : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ط القاهرة ١٩٥١ .
٦٠ ـ نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ترجمة د. عفيفى ، ط القاهرة ١٩٥٦
٦١ - El Housseini : The Orign of Earlg Islamic Mysticim, 1954 ط بيشاور
٦٢ - The Encyclopaedia of Islam, Vol.2

فهرس

رقم الايداع ٥٠٠٨ / ١٩٦٩

دار بور سعيد للطباعة
محمود محرم وشركاه
٢ شارع سان سابا . أمام سينما ريو
بالاسكندرية